This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

623
Koch

Philos
Relig
4444

623 Koch

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 27 Nov. 1897.

9724

DIE PSYCHOLOGIE

IN DER

RELIGIONSWISSENSCHAFT.

GRUNDLEGUNG

VON

Dr. EMIL KOCH.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1896.

AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR

(PAUL SIEBECK).

NOV 27 1897
Divinity School.
623
Koch

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen behält sich die Verlagshandlung vor.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

Inhalt.

Seite

1. Kapitel. Von der Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft 5

§ 1. Die Knechtung der Religionspsychologie durch eine ethische Metaphysik 6

§ 2. Die Behauptung von der nur formalen Bedeutung der Psychologie für die Religionswissenschaft 12

§ 3. Die Behauptung vom Subjektivismus der Psychologie, der der Metaphysik bedürfe 18

§ 4. Ein Versuch, mit einer rein subjektivistischen Psychologie auszukommen 28

§ 5. Zusammenfassung: die Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft führt stets auf die Metaphysik als Urheberin derselben 34

2. Kapitel. Weitere Untersuchungen über die Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft 36

§ 1. Das Ich und Doppelich 36

§ 2. Der Glaube als spezifisch religiöses Erkenntnisorgan . 43

3. Kapitel. Die religionspsychologischen Aufgaben 44

§ 1. Der Ausgangspunkt religionspsychologischer Aufgaben 44

§ 2. Die Gesetze, welche eine Art von psychologischen Phänomenen als religiöse charakterisieren (Wesen der Religion) 50

§ 3. Illustration der psychologischen Gesetze religiöser Phänomene 56

§ 4. Darf ein „Normbegriff“ uns das psychologische Gesetz religiöser Phänomene geben? 60

§ 5. Die Verarbeitung des psychologischen Gesetzes (Wahrheit der Religion u. a.) 69

Seite

4. Kapitel. Die Bestimmung des psychologischen Gegenstandes. Das religiöse Etwas 72

§ 1. Das Etwas des Bewusstseins und die Art und Weise seines Bewusst-Seins 72

§ 2. Die Beziehung des Bewusstseins auf das Transcendente ist unpsychologisch. Anwendung auf das religiöse Etwas 75

§ 3. Die Bildertheorie ist unpsychologisch. Das Unendliche als psychologisches Datum 77

Excurs zu § 3. Die Verwendung der Bildertheorie in Exegese und Apologetik 87

5. Kapitel. Die gegenständliche Bewusstseinsart und -weise bei den religiösen Erfahrungen 89

§ 1. Wahrnehmung. Eine solche gibt's nicht von den religiösen Gegenständen, auch nicht in analoger Hinsicht 90

§ 2. Vorstellung. Alles Bewusstsein von religiösen Gegenständen ist Vorstellung 94

§ 3. Die Erkenntnis der religiösen Welt und ihre Wahrheit 104

§ 4. Das Unendliche nach seiner Bewusstseinsart und -weise 110

Anhang. Das Erhabene als Teilelement religiöser Erfahrung 113

§ 5. Das Unendliche nach seiner Wahrheit 117

6. Kapitel. Weitere Untersuchungen über das Unendliche . . . 125

§ 1. Einsicht, Meinung, Ueberzeugung, Glaube 125

§ 2. Seinsurteil und Werturteil 130

Erstes Kapitel.

Von der Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft.

Für denjenigen, welcher der Entwicklung der Philosophie nachgeht, ist es ganz selbstverständlich geworden, dass unser heutiges Denken sich seine Kraft aus der Psychologie holt, und nicht mehr, wie noch vor Jahrzehnten, aus der Erkenntnistheorie. Für den Theologen sollte es deshalb auch ganz selbstverständlich sein, dass die Prinzipienprobleme nicht bloss, nein, alle Probleme, auch das geringste, das ihn bewegt, endgültig aus der Erkenntnistheorie in die Psychologie hinüberzuspielen sind. Dort werden sie neue Beleuchtung empfangen und neue, fruchtbare Fragestellungen treiben. Leider ist für die meisten diese Erkenntnis nur das Mitmachen einer Mode. Für uns kann es nur ein Bleiben und thatkräftiges Wirken in der Entwicklung sein, der wir nun einmal angehören und der wir unsre ganze Kraft schulden. Jenen Gegnern liegt der Beweis ob, den Irrtum dieser Entwicklung darzuthun, um die Psychologie auf ewig aus der Religionswissenschaft zu bannen.

Bis jetzt hat freilich die Psychologie, auch als weltliche Wissenschaft betrachtet, in einem Bann gelegen; die Geschichte war von der metaphysischen Fragestellung hinsichtlich des „Gegebenen“ ausgegangen und hatte lange Zeit die Gedanken immer wieder ausschliesslich in die Geleise dieser metaphysischen Fragestellungen hineinzuzwängen gewusst. Langsam zuerst musste sich die Psychologie mit ihren neuen Frage-

stellungen hinsichtlich des „Gegebenen" entwickeln und mühsam eine metaphysische Fragestellung nach der andern aus dem Wege drängen. Das hat lange Zeit in Anspruch genommen, aber auch sehr vieles gebracht. Soll nun grade in der Religionswissenschaft, der Wissenschaft von der Rettung der „Seele", die Psychologie in ihrem erobernden Zuge gehemmt werden? Soll der Religionswissenschaft das Leben genommen werden, das man in der Religion selbst immer wieder begehrt und erfleht?

§ 1. Die Knechtung der Religionspsychologie durch eine ethische Metaphysik.

Psychologie ist Wissenschaft von der Seele, und von der Seele wird in der Religion viel gesprochen. Aber wenn auch viel von der Seele in der Religion gesprochen wird, so ist doch damit die Psychologie, als die Wissenschaft von der Seele, in der Religionswissenschaft noch lange nicht anerkannt, oder gar nach allen Seiten angewandt. Es soll damit der Religionswissenschaft kein Vorwurf gemacht werden. Die Psychologie hat sich erst, selbst als „weltliche" Wissenschaft, herausarbeiten müssen. Sie ist weder eine feststehende Grösse jemals gewesen, noch ist sie heute eine solche. Wie sollte man es da nicht begreifen, wenn sie in der Religionswissenschaft noch nicht angewandt worden ist? Es mag manchen die Unsicherheit der Psychologie hindern, sie auf das Phänomen „Religion" anzuwenden. Grade in der Religion aber kommt noch ein zweites bedenkliches Moment hinzu. Die Religion bringt eine Ehrfurcht vor dem Alten, Festen, Sicheren mit sich. Wir kennen alle die „Tradition" nach ihrer guten und schlechten Seite. Ob eine solche Ehrfurcht vor dem Alten zum Wesen der Religion gehöre oder nicht, sei uns gleichgültig. Jedenfalls ist sie vielfach mit der Religion gegeben und vielfach mit ihr gerechtfertigt, ja in ihrem Namen gefordert worden. Diese Ehrfurcht vor dem Alten lässt uns stille stehen, nicht nur vor dem überlieferten „Inhalt" der Religion, sondern auch vor den „Formen", in denen uns jener „Inhalt" überliefert wurde. Nun hat nicht die Psychologie

jene „Formen“ geliefert; diese stammen vielmehr aus einer ethischen Metaphysik. Wer darum vor jenen „Formen“ mit der „Kritik“, wie man es nun einmal mit einem bösen Wort genannt hat, Halt macht, der weist damit auch die psychologische Behandlung des religiösen Phänomens ab. Höchstens mag er der Psychologie erlauben, sich als ein ganz bescheidener Nebenzweig an den Stamm, die ethische Metaphysik, anzusetzen. Nur wolle sie nicht selbst eine ganz neue Betrachtungsweise des religiösen Phänomens sein, die womöglich mit der alten in Widerspruch steht; nur wolle sie nicht ihre Fragestellungen allein gelten lassen und damit eine radikale Revolution in den „Formen“ hervorrufen, eine Revolution, die womöglich auch dem Inhalte manches, vielleicht gar alles Wertvolle nehmen möchte. Es wäre doch zu viel verloren und das alles womöglich infolge des Anspruchs einer recht unsicheren Wissenschaft, an deren Stelle — wer weiss es — vielleicht später eine andre tritt!

Diese Gedanken sind freilich alles weniger als durchschlagend. Die Unsicherheit der heutigen Wissenschaft macht darum die vergangenen „Formen“ noch nicht zu absoluten, oder auch nur zu sichereren, als die neuen. Und weiter der „Inhalt“, zu dem wir neue psychologische Formen suchen, ist doch an und für sich nicht gegen einen solchen Versuch. Wenn der Inhalt auch eine Offenbarungsthatsache, eine absolute Wahrheit ist oder — wie andre vielleicht wollen — solche „darstellt“, so kommt es eben auf einen Versuch an zu zeigen, ob die neuen „Formen“, in die er gegossen wird, besser sind, als die alten, ob die neuen „Formen“, in die er gegossen wird, ihn uns näher bringen und verständlicher machen als die alten. Der Gedanke an einen solchen Versuch ist doch nicht von vornherein absurd — mehr wollen wir nicht. Oder nimmt man Anstoss an dem Ausdruck „verständlicher machen“? Er bedeutet zunächst recht wenig. Wir wollen nur sagen, dass man versuchen soll, den alten „Inhalt“ durch Einkleidung in unser modernes Weltbild und seine Kategorien uns näher zu bringen, unserm Denken vertrauter zu machen, ohne ihm etwas zu nehmen und auch ohne ihn erklären zu wollen. Wäre es dann noch etwas so

Schlimmes, wenn die Psychologie den Anspruch erhöbe, uns das rechte Verständnis des religiösen „Inhalts", wie er nun einmal von uns Menschen erfahren werden kann und erfahren wird, zu geben: seine Beschreibung, seine Gesetze, die ihn als religiösen Inhalt charakterisieren?! Sollten wir ihr bei diesem Anspruch und grossen Versprechen nicht einmal — vielleicht nur hypothetisch — eine grundlegende Bedeutung für die Religionswissenschaft so gut wie für alle andern zuerkennen? Gewiss würden wir das alle thun, wenn die Psychologie ihr Versprechen hielte. Nun gut. So sei es unsre Aufgabe, der Psychologie zur Einlösung dieses, ihres grossen Versprechens zu verhelfen. Es sei deshalb unsre Aufgabe, weil die überlieferten Formen uns jenes klare Verständnis der Religion nicht mehr in ausreichendem Masse geben können; es sei deshalb unsre Aufgabe, weil die Psychologie selbst noch keine ausgebildete, auch nur annähernd gelöste Wissenschaft ist.

Noch einmal von einem andern Gesichtspunkt her. Wir verlangen ein klares Verständnis, eine klare Einsicht in die Religion. Es bieten sich uns bei diesem Forschen die überlieferten „Formen" aller Religionserfahrung. Sie befriedigen uns nicht beim näheren Zusehen. Also: suchen wir das klare Verständnis auf andern Wegen zu erlangen! Bei diesem Suchen geraten wir auf die Psychologie und ihre Fragestellungen.

Die Anhänger der alten, überlieferten „Formen" kommen nun gleich mit dem ganzen Rüstzeug der Tradition heran, um eine neue Fragestellung nur ja zu vereiteln. Dies Bestreben ist gegenüber der klaren Einsicht, die wir eben angaben und die uns den psychologischen Weg einschlagen lässt, eine Knechtung und Fesselung der Psychologie.

Da haben wir zunächst die Fesseln einer ethischen Metaphysik. Man sagt: Die Seele, das menschliche Innenleben, ist von der Erde, ist ein Natürliches und als ein Natürliches ungöttlich und widergöttlich. Kannst du einmal von der Psychologie nicht lassen, nun gut: Erkenne die Widergöttlichkeit deiner Seele, erkenne deine eigne Unwürdigkeit, erkenne mit andern Worten dich selbst, wie du einmal

bist! Die Anschauung, welche in diesen Sätzen zum Ausdruck kommt, ist die einer ethischen Metaphysik. Ethisch — sofern alles entweder dem Guten oder Bösen zuerteilt wird und es nur auf das Erkennen des Guten oder Bösen ankommt. Metaphysik — sofern nach den vorausgesetzten Welten des Guten und Bösen, Uebersinnlichen und Sinnlichen, Himmlischen und Irdischen, Immateriellen und Materiellen gefragt wird und nicht nach den Erfahrungen dieser Dinge, resp. nach dem, was unsre Erfahrung von diesen Dingen allen sagt [1]). Nun ist die Einschränkung der psychologischen Arbeit

[1]) Die tradierten religiösen Gegenstände sind insofern metaphysisch, als sie übersinnlich sind. Ihre Transcendenz besteht darin, dass sie nicht wahrgenommen werden können, dass sie nicht zur Wahrnehmungswelt gehören, sondern über dieselbe als eine neue Welt hinausragen. Sie werden einfach vorausgesetzt im Anschluss an die Tradition, und nach ihnen wird auch die Wahrnehmungswelt zugestutzt, gewertet, gerichtet. Es wird also gar nicht nach dem gefragt, was man von dieser vorausgesetzten Welt erfahren kann, und von diesen Erfahrungen aus wird die Religionswissenschaft nicht behandelt: die Tradition wird vielmehr sofort als wahr hingestellt und nach diesen Voraussetzungen das Weltbild zugestutzt. — Der Sinn dieser Metaphysik ist nach alledem also ein andrer, als der in der Philosophie gebräuchliche. Jener beschäftigt sich mit den übersinnlichen Dingen, ohne den sinnlichen Dingen eine im philosophischen Sinne metaphysische Existenz abzusprechen. Dieser geht von der Frage nach der metaphysischen Existenz der Wahrnehmungswelt, resp. des ihr zu Grunde liegenden Seins aus, ohne sich auf die übersinnlichen Dinge weiter einzulassen. Dieser (philosophische) Sinn also will die Wahrnehmungswelt ergreifen und erklären, eine Absicht, die ja den übersinnlichen Gegenständen nicht unterliegt: die übersinnliche Welt ist eine Welt im Gegensatze zur Wahrnehmungswelt und dem ihr zu Grunde liegenden Sein. Dieser Gegensatz ist allerdings im Laufe des geschichtlichen Denkens beseitigt worden: das Uebersinnliche wurde einfach mit dem zu Grunde liegenden Sein identifiziert und musste sich in Anpassung an dasselbe auch verschiedene Veränderungen gefallen lassen. Auf diese Weise, durch diese Identifikation ist eine Zwischenstufe übersprungen, nach der das Uebersinnliche in doppelter Hinsicht transcendent wäre: einmal als das über die Wahrnehmungswelt hinausragende Reich, sodann als das diesem Reich zu Grunde liegende Sein. Denn wir „fassen" es doch auch nur in Anschauungen und Vorstellungen, die ebenso „phänomenal" wären als die von der Wahrnehmungswelt. Diese Zwischenstufe ist, genau genommen, noch etwas andres als die Ansicht, wir erfassten das Uebersinnliche nur in sinnlichen Bildern. Denn wir brauchen nur den ersten Sinn von

auf die Erkenntnis unsrer Sünde, Unwürdigkeit u. dgl. sicher eine Knechtung der Psychologie. Die „Seele" mag von Natur zur Sünde geneigt sein — das soll nicht bestritten werden — aber an ihr ist diese Sündigkeit nur eine Seite und für den Forscher sicher nur eine von sehr vielen andern, ebenso wichtigen Seiten. Die „Seele" „umfasst" alle geistigen Phänomene, Vorgänge, Erscheinungen oder wie man es nennen will. Das kann man nicht alles unter Gut und Böse registrieren. Auch in ihrer religiösen Bethätigung, dann wenn sie religiös „affiziert" ist, in den religiösen „Erfahrungen" ihrerseits ist viel mehr eingeschlossen als ihre eigene Sündhaftigkeit. Deuten wir dies mehr in den Kategorien „Denken, Fühlen, Wollen" an, so liegt in den religiösen „Erfahrungen" die denkend gegenständliche Erfahrung der religiösen Welt, das Gehobensein zu ihr, die Kraft der Entschlossenheit in ihr. Wie mannigfaltig jede dieser drei Klassen ist, lehrt die Menge der Religionen, lehrt die eigene mannigfaltige „Erfahrung". — Ansätze zu solcher psychologischen Betrachtung des religiösen Phänomens kann man schon früh finden. Man sprach schon früh von dem geistigen Phänomen des Gehobenseins zu Gott. Das war sicherlich ein Schritt zur Befreiung der Psychologie in der Religionswissenschaft oder Theologie, wie man es damals nannte. Im Anschluss an den Neuplatonismus und die Gedankengänge, die diesen wieder anbahnen und andrerseits im Anschluss an Augustin stellen die Victoriner schon die Stufenfolge der cogitatio und meditatio („fleischliches" und „vernünftiges" Auge) und contemplatio („Erkenntnis Gottes und der geistigen Welt") auf. Das war ein schöner Ansatz zum Bruch mit der einseitig ethischen Betrachtungsweise religiöser Phänomene, der aber bald den metaphysischen

---

Metaphysik, um diese Art von Bildertheorie (die nicht-erkenntnistheoretische, cfr. Kap. 4, § 3) einzusehen: das Uebersinnliche ist ja nur in sinnlichen, der Wahrnehmungswelt entnommenen Farben erfassbar. Jene Zwischenstufe geht aber noch weiter. Sie sagt uns, dass auch das Uebersinnliche, abgesehen davon, dass es nur in sinnlichen Bildern fassbar sei, wie jedes Ding ein zu Grunde liegendes Sein habe, dessen Ausdruck es sei, dessen Bild es darstelle (Bildertheorie im erkenntnistheoretischen Sinne).

Interessen der mittelalterlichen Gedankenwelt weichen musste. Und damit kommen wir auf den zweiten Punkt, den wir hier berühren wollten: die schädliche Einwirkung der Metaphysik auf die Entwicklung der Psychologie. Die Seele war für das Mittelalter der Punkt, in dem zwei Welten, die materielle und immaterielle Welt, die Welt der Körper und die Welt des Geistes sich schnitten. Von jeder der beiden Welten hat die Seele etwas an sich: sie verbindet dabei die verschiedenartigen Elemente zur Einheit des Bewusstseins. Trotzdem man jedoch dies letzte, Einheit stiftende Wesen der Seele betonte, zerfiel die Seele bei der Uebermacht der metaphysischen Betrachtung gegenüber der von der Bewusstseinseinheit ausgehenden psychologischen Einheit in zwei Welten. Das psychologische Leben in seiner tiefen Mannigfaltigkeit bestand aus Teilatomen und Teilwirkungen zweier sich gegenseitig befehdender Welten. Immer wieder werden wir in den Kampf zweier feindlicher Welten hineingeführt. In der Ausbildung dieser Anschauungen, in der Art, wie beide zu wirken, den Menschen zu erobern suchen, ist freilich viel beneidenswerter Scharfsinn und folgerichtige Konsequenz zu finden. Doch es wird das Nächstliegende übersehen. Das Bewusstsein in allen seinen Erscheinungen, sofern man es „religiös" nennen darf, ist und bleibt eine ungestellte Frage. Nicht Bewusstseinserscheinungen, nicht psychologische Erfahrungen waren dem mittelalterlichen Forscher das gesuchte Kapital, sondern vorausgesetzte Welten, die — wie überall in dem All — so auch auf dem engen Raum Einzelseele einen heissen Kampf fochten, um „Leben und Tod". Der Kampf um den Willen, ob freier oder gebundener, zeigt uns wieder einen Ansatz zu fruchtbarer, psychologischer Behandlung. Aber auch dieser Ansatz geht unter in metaphysischen Gedankenreihen, die uns ja auch heute noch gerne einen Strich durch die Rechnung machen. Gott und Welt (Teufel), Gnade und Versuchung sind die beherrschenden metaphysischen Gesichtspunkte bei den Fragen nach der Seele. Darüber hat es die protestantische „Orthodoxie" auch nicht gebracht. Mag man hinsichtlich der letzteren das Urteil etwas mildern und sagen, unter den peinlich ins einzelne ausgeführten Untersuchungen über

Gnade und Versuchung und ihre Wirkung in der Einzelseele steckten leicht zu reinigende psychologische Goldkörnchen: es ist im ganzen wenig geleistet für die grosse weite Aufgabe, wie sie einem durch die und mit der Psychologie Gehenden vorschwebt. An der Hand einer knappen geschichtlichen Darstellung haben wir Motive aufgewiesen, wie sie noch heute mit grossem Eifer gegen die Anwendung der Psychologie auf das Religionsphänomen in Umlauf gebracht werden. Wir haben einen solchen Eifer weder zu rechtfertigen noch zu tadeln. Das gehört jedem, der ihn besitzt, selbst zu. Nur soll er nicht blind machen und die Möglichkeit einer Erwägung abschneiden. Dies letztere darf verlangt werden als Bedingung einer einsichtsvollen Volkserziehung wie Selbsterziehung.

§ 2. Die Behauptung von der nur formalen Bedeutung der Psychologie für die Religionswissenschaft.

In den letzten Jahren sind Theologen häufiger auf die Bedeutung der Psychologie gestossen. Man hat sich daran gewöhnt — und gewöhnen muss man sich auch an Denkmotive — ihr eine grössere Bedeutung beizumessen als der rein metaphysischen Behandlung der Religion, die wir früher berührten. Aber auch diese Bedeutung ist viel zu gering. Statt aller Weitläufigkeiten reden hier einige Sätze. Kaftan, Wesen der christlichen Religion [2], S. 11 f.: „Die Psychologie handelt vom Menschen, wie er ist und deckt uns die Regeln auf, nach denen das Leben zu verlaufen pflegt. . . . Ist es möglich und nützlich, in der Religionswissenschaft von der Psychologie als objektiver Wissenschaft Gebrauch zu machen, so kann derselbe nur ein sehr bescheidener sein. Nur um ein genaues Verständnis der religiösen Vorgänge nach ihrer formalen Seite kann es sich da handeln.“ Nicht anders Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion S. 33 f.: „Die Psychologie hat 1. die verschiedenen Arten des seiner selbstbewussten Ich, so wie sie als unser Erlebnis zum Bewusstsein gebracht werden können, unter Absehen von dem qualitativ verschiedenen Vorstellungsinhalt und von jedem

inhaltlich bestimmten Zweckgedanken, also nur in Beziehung auf „Gegenstände überhaupt" oder nach ihrer formalen Seite möglichst deutlich zu bezeichnen . . ., man denke beispielsweise an die Lebensbethätigungen, die wir ihrer Form, nicht ihrem Inhalt nach als Begehren, Wünschen u. s. w. unterscheiden. 2. Sie hat auch die Beziehungen, welche zwischen diesen Lebensbethätigungen obwalten und welche uns durch eignes Erleben als innerlich notwendige Zusammenhänge zum Bewusstsein kommen, zu verdeutlichen; man denke an das Verhältnis von Gefühlen und Stimmung, an die Beziehungen zwischen Wollen und Zweckvorstellungen. . . . 3. Sie hat insbesondere zu untersuchen, worin die Einheit des Ichbewusstseins, von welcher die wechselnden psychischen Thätigkeiten umfasst sind, ruht. . . ."

Wir lassen die mitgeteilte nähere Bestimmung der Aufgabe der Psychologie auf sich beruhen. Es gilt die Frage: Ist die psychologische Arbeit eine formale im mitgeteilten Sinn?

Der Streit um Form und Stoff (= Materie) oder um Form und Inhalt ist einer der ältesten mit. In der metaphysischen Diskussion ist die „Form" das wahrhaftige Wesen, das an dem „Stoff", der Materie, die Möglichkeit hat sich zu verwirklichen, und diese Wirklichkeit ist das Einzelding. Es bleibt natürlich des Fragens noch genug. Wie existieren Form und Stoff ohne Verbindung, wie existiert die Form am Einzelding u. s. w.? Das gibt Anlass zu den grössten Abweichungen, während eine wesentliche Uebereinstimmung darin besteht, dass das „Erkennen" auf die Form gerichtet ist. Weil die Form das wahrhaftige Wesen ist, so wird auch das „Erkennen", das ja nach Wahrheit strebt, auf die „Form" sich hinrichten. Es wendet sich über die Erfahrungen der Wirklichkeit hinaus zur Welt der Wahrheit; die Wirklichkeit selbst gilt ihm nur etwas als ein Stück des wahrhaften Wesens. In der psychologischen Diskussion (man denke etwa an Kant) wird Form und Inhalt am psychologischen Bewusstseinsprozess, nicht wie vorher am Ding, gesucht. So wird Inhalt und Form zwei Bewusstseinsvermögen oder -klassen zugewiesen: der Sinnlichkeit und dem Verstand. Während

nun der „Inhalt“ der Sinnlichkeit nicht weiter verarbeitet werden kann, können jedoch die Kategorien des Verstandes als Gesetze der Gegenstände des Denkens betrachtet und genau untersucht werden. Die Inhalte sind Anschauungen und als solche einfach konstatierbar als Elemente der Wahrnehmung; die Form resp. die Formen des Verstandes sind die Elemente, auf die das Erkennen sich zu richten hat, die es in ihrem selbständigen Sein wie in der Komplikation unter- und durcheinander zu erforschen hat. Die Formen sind so wieder die Regeln, das Wesen, die Gesetze, das Allgemeine, das aus den Anschauungen oder dem Inhalt der Sinnlichkeit die Gegenstände „schafft“. Wir können verschiedene Vergleichungspunkte aus der metaphysischen und psychologischen Diskussion erheben: 1. der Stoff dient der Form notwendig als Mittel ihres Wirklichwerdens; die Anschauungen und ihr Inhalt sind die notwendigen Elemente, aus denen der Verstand erst die „Gegenstände“ schafft. 2. Die Form ist dem Stoff gegenüber thätig, sowohl bei Aristoteles, als auch bei Kant etwa; sie ermöglicht erst die Wirklichkeit der Materie; sie „schafft“ die Gegenstände des Denkens. 3. Aus der Materie ist für das Erkennen nichts weiter zu entnehmen, der Stoff ist das „sinnlich Gegebene, nicht weiter zu Berücksichtigende“. 4. Die Form ist das Allgemeine, das Wesen, auf welches das Erkennen sich in seinem eigentlichen Sinn richtet; aus den Formen des Verstandes sind die allgemeinen Regeln abzuleiten, nach denen der Verstand die Gegenstände des Denkens „schafft“.

Ohne vielleicht eine so scharfe Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand mitzumachen, haben doch die eben citierten Theologen sie in der That vollzogen, wenn sie die psychologische Arbeit als eine rein „formale“ hinstellen. Man könnte vielleicht sagen, es wäre ein unglücklicher Griff gewesen, bei der Untersuchung über Inhalt und Form auf Sinnlichkeit und Verstand zurückzugreifen. Es handle sich heute mehr um den Gegenstand, der bewusst würde, und das Bewusstsein, das ihn zum Bewusstsein brächte. Sofern das Bewusstsein nicht ohne „Beziehung auf den Gegenstand“ sei, müsse der Gegenstand ja wohl ins Auge gefasst werden. Das wäre

aber schon möglich ohne Berücksichtigung der einzelnen Gegenstände; dazu genüge schon der „Gegenstand überhaupt". Im übrigen bliebe der Psychologie die Untersuchung des Bewusstseins, das den Gegenstand zum Bewusstsein brächte. Dies Bewusstsein sei genauer der Bewusstseinsvorgang, die Bewusstseinsthätigkeit. Die psychologische Untersuchung sei dann aber eine formale, weil die einzelnen Gegenstände nicht in Betracht gezogen würden, höchstens „der Gegenstand überhaupt". Sie sei deshalb formal, weil das Bewusstsein nur die „Form" der Erscheinung des Gegenstandes sei.

Wenn wir diese Antwort erhalten, so scheint uns der Rückgriff auf Sinnlichkeit und Verstand doch nicht zu unglücklich. Dort ist die Sinnlichkeit der von den Formen bei der „Verknüpfung" verwandte Stoff; hier ist der Gegenstand das, worauf das Bewusstsein sich bezieht. Dort ist der Verstand das Ziel der genauen psychologischen Untersuchung; hier sind es die Bewusstseinsthätigkeiten. Beide Male wird die psychologische Untersuchung durch eine metaphysische Ansicht von dem Zustandekommen der Erfahrung geknechtet. Man ist nicht im stande, die Bewusstseinserfahrung als Einheit zu fassen und nach den Gesetzen verschiedener solcher Einheiten zu fragen. Immer wieder umflattern (metaphysische) Gespenster die Erfahrung, die wir machen und suchen sie zu zerreissen in das Bewusstsein und den Gegenstand. Sie verweisen dann die Untersuchung auf das vom Gegenstand getrennte Bewusstsein und diese lässt dann an Formalität nichts zu wünschen übrig.

Nun wird weiter jeder Psychologe sagen, er suche die höchsten psychologischen „Gesetze", wobei wir uns auf die Explikation des „psychologisch" nicht weiter einlassen. Also ist die Psychologie auch von hier aus eine „formale Arbeit"?! Mit nichten. Ein unbegreiflicher Irrtum waltet ob. Die Gesetze treten zwar in „formaler" Gestalt, in Gestalt einer abgezogenen Formel auf. Aber sie sind ja nur entstanden aus der Betrachtung einer ganz konkreten, individualisierten Bewusstseinserfahrung; sie sind ja nur die Krone jener Betrachtung, welche sie zum Abschluss bringt. Das Gesetz „existiert" auch gar nicht anders als in Beziehung auf die

konkreten Erfahrungen. Will ich es mir vergegenwärtigen, so kann ich das nicht anders als durch gleichzeitige Mitvergegenwärtigung von einem oder mehreren einzelnen Bewusstseinserfahrungen. Wenn das Ziel der Arbeit eine Allgemeinheit ist, so ist damit die Arbeit weder formal, noch ist sie auf formale Untersuchungen aufgebaut.

Will man die psychologische Arbeit auf die Verstandeskategorien oder auf das Bewusstsein, welches den Gegenstand „zum Bewusstsein bringt", verweisen, so schwebt man bei einer solchen allerdings rein formalen Arbeit in einem Meer von Möglichkeiten, die man aus dem Begriff und aus der Verbindung von Begriffen herausschält. Eine solche Arbeit ist unfruchtbar und längst — im Prinzip wenigstens — aufgegeben. Ist das aber der Fall, so möchte man auch wünschen, dass die Bezeichnung „formale Arbeit", die der Psychologie einen Stoss ins Herz gibt, wegfiele. Die Bestimmung der psychologischen Aufgabe als eines Suchens nach psychologischen Gesetzen wird auch nur verwirrt und verdreht, wenn man aus ihr einen Beweis für das Formale psychologischer Arbeit ableiten will. Ein Irrtum ist der Nebengedanke, den Kaftan deutlich ausspricht, mit dieser (formalen) Arbeit der Psychologie wäre recht wenig gewonnen, wäre nur ein „Bescheidenes" genützt. Die Gegenthesen, die wir stellen, lauten: 1. Die Psychologie geht von den einzelnen Erfahrungen, in unserm Falle von den einzelnen religiösen Erfahrungen aus. 2. Die psychologische Arbeit ist die einzig mögliche, auch in der Religionswissenschaft. Verweilen wir etwas genauer bei diesen Thesen grundlegender Bedeutung.

Der Ausgangspunkt der psychologischen Arbeit in der Religionswissenschaft wie überhaupt ist die ganz bestimmte Bewusstseinserfahrung. Bald allerdings werden wir Gruppen von Bewusstseinserfahrungen herausheben können und hinsichtlich dieser Gruppen eine prinzipielle, allgemeine Fragestellung versuchen können. Diese Fragestellung hat wohl ein allgemeines Interesse, aber kein formales, eine allgemeine Bedeutung, aber keine formale. Es wird uns auf das Etwas, das uns bewusst wird in den Erfahrungen, ankommen wie auf die Arten und Weisen seines Bewusstseins, d. h. darauf,

ob es wahrnehmungs-, vorstellungsmässig u. s. w. bewusst wird. Wir werden im folgenden Gelegenheit nehmen, das näher zu beleuchten. Hier genüge uns der kurze Hinweis, um zu sehen, dass jene allgemeinen Fragen, die wir über Gruppen von Bewusstseinserfahrungen aufstellen, die inhaltlichsten, materialsten, konkretesten von der Welt sind, um zu sehen, dass der Vorwurf, die Psychologie sähe es auf ein Verständnis der inneren Vorgänge nach ihrer formalen Seite ab, eine Knechtung der Psychologie und ihres hohen Rechts ist. Diese Knechtung kann darin ihren Grund haben, dass man der psychologischen Arbeit als Aufgabe die Untersuchung der „Formen" des Verstandes stellt, denen gegenüber der „Inhalt" der Sinnlichkeit ein rein zu konstatierendes Material ist, das als solches für die psychologische Arbeit wegfällt. Der Grund der Knechtung der Psychologie kann analog auch darin zu suchen sein, dass man die Psychologie auf die Untersuchung des Bewusstseins, das den Gegenstand zum Bewusstsein „bringt", verweist. Der Gegenstand selbst sei ihr gleichgültig. Der Grund kann endlich in einem Missverständnis liegen, den das Wort „Gesetz" leicht mit sich bringt. Man identifiziert gern das Allgemeine, welches vom Gesetz angestrebt wird, mit dem Formalen; man identifiziert gern das von mehreren Erscheinungen Abstrahierte mit dem vom „Inhalt" Abstrahierten. So meint man, das Gesetz mache nur die formale Seite der Bewusstseinserfahrung uns klar. Nein, es macht uns die ganze Bewusstseinserfahrung klar. Denn auf die einheitliche Erfahrung sieht es die Psychologie ab: sie will dieselbe im Kern fassen und nicht die Hauptarbeit des „Inhalts" andern Wissenschaften überlassen.

Ihr ist es auch allein möglich, vom „Inhalt" zu reden. Denn der Inhalt ist ihre Erfahrung. Das kann nicht geleugnet werden. Wenn wir vom „Inhalt" etwas wissen, so haben wir ihn erfahren. Mögen nun die metaphysischen Theorien von der „Erfahrung" ausfallen wie sie wollen, mögen sie uns die „Phänomenalität" der Gegenstände noch so sehr und so oft vortragen, wir werden zunächst eine psychologische Theorie der Erfahrung aufsuchen, d. h. eine Theorie, die aus der „Erfahrung" heraus und mit den Be-

griffen, die nur auf diese „Erfahrung" hinweisen, gebaut worden ist. Das ist das Natürliche und Sichere.

So gewinnen wir als das der psychologischen Behandlung vorliegende religiöse Material alle religiösen Gegenstände, wie sie jemals in der Geschichte bewusstseinsmässig gegeben gewesen sind, und wie sie heute immer wieder bewusst werden. Ein besonders interessierendes Material ist jedem natürlich seine eigene Religion. Also wohl gemerkt! ein besonders interessierendes Material! weiter nichts. Von vornherein etwas auszuscheiden, erlaubt die Psychologie nicht. Man verlange deshalb am Anfang der Untersuchung nicht gleich ein Bekenntnis von „der Einzigartigkeit des Christentums"! (cfr. G. Vorbrodt, Psychologie des Glaubens, Göttingen 1895, S. 8 ff.). Das verdirbt gleich ein gut Stück Arbeit. Ins Leben gehört das Bekenntnis und dort freuen wir uns desselben gern, zumal des Erkennens und Wissens Ziel nicht klar dasteht. Nicht so in der Wissenschaft, die freilich dem Leben mit seinem frischen Pulsschlag nachhinkt!

§ 3. Die Behauptung vom Subjektivismus in der Psychologie.

Die Psychologie hat augenblicklich das Interesse absorbiert; einsam und kahl wird's im Gebiet der Metaphysik[2]), denn ein Problem nach dem andern muss sie sich entreissen lassen. Man kann nun Psychologie und Metaphysik als zwei berechtigte, sich ergänzende Fragestellungen über ein Gegebenes ansehen. So wird auch heute noch anhangsmässig die Metaphysik in den Psychologien mitgeschleppt. Man erlaubt sich, immer wieder an dem Punkte anzukommen, wo man den Sprung in die Metaphysik machen soll. — Man kann

[2]) Es handelt sich jetzt um die Metaphysik, welche von dem der Wahrnehmungswelt zu Grunde liegenden Sein handelt, also um die philosophische Metaphysik. Die Transcendenz dieses Seins besteht nicht nur darin, dass es nicht wahrgenommen, im eigentlichen Sinne also nicht erfahren werden kann; sie besteht vor allem darin, dass dies Sein unabhängig vom Bewusstsein existiert, die Gegensatzexistenz zur Bewusstseinsexistenz bildet. Dabei handelt es sich um die Erklärung der Wahrnehmungswelt mit ihren Problemen. Das Uebersinnliche fällt dieser Betrachtung entweder weg oder wird mit jenem Sein identifiziert (cfr. Anm. 1).

aber auch Psychologie und Metaphysik als zeitlich sich ablösende Fragestellungen über ein Gegebenes ansehen. Es scheint so, als ob die Geschichte der Philosophie wenigstens für die nähere Zukunft dieser Auffassung recht geben wollte. Aus dem vorigen kennen wir alles das, was die Psychologie ins Auge zu fassen hat. Es ist die Bewusstseinserfahrung, das bewusstseinsmässig Gegebene. Wir kennen aber noch nicht das Ziel, auf das die Psychologie lossteuert. Es ist gut, wenn man im voraus prinzipielle Klarheit über dieses Ziel hat, ehe man die beiden Fragen: Psychologie mit Metaphysik oder ohne Metaphysik entscheidet. Da scheint denn eine grundlegende Erkenntnis die zu sein: die Psychologie stürze uns direkt in den Subjektivismus hinein, um uns aus ihm nicht wieder herauszulassen, wenn wir uns nicht vor der Wanderung durch die Wüste der Psychologie der Metaphysik und ihrer Hilfe versicherten, dass sie uns über den drohenden Abgrund und schliesslich auch über die Psychologie erhöbe.

G. Vorbrodt (l. c. S. 27, 30, 34 f., 55, 131, 145, 165, 181, 183 f., 189, 195, 197 ff.) kommt auch immer wieder zu dem Endresultat: „Aus dem Subjektivismus kommen wir nun einmal nicht heraus;“ „an das böse Ding kommen wir so wenig heran wie an Gott.“ Die Psychologie ist danach die Philosophie des Immanenten; das psychologische Datum oder das „bewusstseinsmässig Gegebene“ ist das Immanente oder Subjektive; die Bewusstseinserfahrung erreicht nur sich selbst, das Immanente, Subjektive.

Wir leiten die Untersuchung mit folgender These ein: Da das Immanente oder Subjektive korrelativ dem Transcendenten oder Objektiven gebildet ist, da mit andern Worten das Immanente aufs Transcendente immer notwendig hinweist, so ist die Selbstbescheidung beim Immanenten oder beim Subjektivismus ein Unding, eine psychologische Unmöglichkeit.

Wie ist man zur Aufstellung und Bildung des Immanenten gekommen? Antwort: Man fragte, wie existiert das Transcendente, Objektive, vom Bewusstsein Unabhängige? Und man sagte sich so: Wenn wir auch nicht sagen können, es existiere als metaphysisch Reales, in realer Existenz, so existiert es doch jedenfalls in bewusstseinsmässiger Existenz, als

Gedanke oder Bewusstsein des Transcendenten. Erkannt wird darum auch nur das, was bewusstseinsmässig existiert, also das Bewusstsein des Transcendenten oder das Immanente, nicht das Transcendente als reale Existenz. So steckt man denn gründlich im Subjektivismus drin. Machen wir uns danach unser Weltbild klar. Es gibt ein Immanentes, das wir erkennen, es gibt ein Transcendentes, das wir nicht erkennen. Oder nein! Es gibt kein Transcendentes, denn wir erkennen keins. Und doch kennen wir eins, das nämlich, von dem ja die ganze Untersuchung ausging, nach dem auch erst der Begriff des Immanenten gebildet wurde. Was nun? Wir stecken in einer Sackgasse, aus der wir mit heiler Haut nicht mehr herauskönnen. Fassen wir unsre üble Lage noch einmal, von einem andern Gesichtspunkte aus. Zuerst kennen wir einen Oberbegriff, die Existenz, der zwei Pole umfasst, die bewusstseinsmässige und die reale Existenz. Nachher kennen wir einen Oberbegriff, das Erkennen, der nur auf den einen dieser Pole anwendbar ist und den andern ausschliesst. Und nun verlangen wir, dass wir in beiden Oberbegriffen, die sich ihrem Umfange nach nicht decken, ein und dasselbe Gegebene, die „Welt", fassen. Das ist freilich eine Unmöglichkeit. Weiter jedoch. Wenn wir als den Oberbegriff unsres Weltbildes die „Existenz" nehmen, so ist eine Selbstbescheidung beim Immanenten unmöglich, denn jener Oberbegriff hat noch einen Unterbegriff, das Transcendente. Und dieser Unterbegriff ist notwendig, weil das Immanente logisch auf das Transcendente hinweist. Nehmen wir als den Oberbegriff, in dem wir unser Weltbild fassen wollen, „das Erkennen", so ist die Selbstbescheidung beim Subjektivismus, dem Erkennen des Immanenten unmöglich, weil wieder das Immanente begrifflich notwendig auf das Transcendente hinweist. Soll es aber nicht mehr auf das Transcendente hinweisen, so kommen wir zum Widerspruch der Oberbegriffe, die, verschiedenen Umfangs, ein und dasselbe Gegebene umfassen sollen. Wir werden also nach Vorbrodts und andrer Ratschlag unsre Hilfe bei der Metaphysik suchen?! Denn gerade bei der Religion im Subjektivismus stecken zu bleiben, ist doch schrecklich. Gott soll nichts sein als unser Bewusstsein

von ihm, unsre Vorstellung von ihm?! Das widerstrebt uns bei den „ausserweltlichen" Gegenständen, das widerstrebt uns erst recht bei den religiösen Gegenständen!

Man sei nicht voreilig. Die Psychologie gibt ihre Fragestellungen, die Metaphysik gibt auch ihre, von den psychologischen verschiedenen Fragestellungen. Weisen die psychologischen Fragestellungen nun auf die metaphysischen als ihre Ergänzung hin? Womit ist das von vornherein zu belegen? Könnte es nicht vielmehr der Fall sein, dass die psychologischen Fragestellungen bei den Unzulänglichkeiten, die sich eben an ihnen zeigten, durch einen fremden Faktor beeinflusst worden wären, so beeinflusst, dass sie nun, ihrem augenblicklichen Stande nach, als unzulänglich erscheinen? Man würde dies doch eher bejahen, als zwei verschiedenartige Fragestellungen hinsichtlich eines Gegebenen benutzen.

Und wir bejahen auch in der That jene Frage und erklären als den fremden Faktor, den Störenfried in der Psychologie, keinen geringeren als die Metaphysik. Denn die Bestimmung der Psychologie als „Philosophie des Immanenten" ist schon Metaphysik. Wir sahen, wie man zum Immanenten durch die Frage kam: Wie existiert das Transcendente? Um transcendente Existenz handelte es sich und danach fragt bekanntlich die Metaphysik. Die so gefasste Psychologie ist im Grunde nichts andres als ein Zweig der Metaphysik, und zwar der Zweig, der sich mit dem Immanenten befasst, während der andre sich mit dem Transcendenten befassen soll. Beide Zweige weisen begrifflich notwendig auf einander hin. Was Wunder, wenn der Subjektivismus sehnsuchtsvoll nach der Metaphysik ausschaut, dass er von ihr Halt und Festigkeit erhalte; was Wunder, wenn der Subjektivismus der Metaphysik, der er zuerst die Freundschaft kündigte, nachher Thür und Thore wieder öffnet! Wenn die Psychologie nicht aus dem Subjektivismus herauskommt und wie man sagt, auf die Metaphysik hinweist, so thut sie das nur, weil ihre Definition von vornherein mit metaphysischen Kategorien unternommen ist, weil ihre Definition von vornherein auf einen solchen Hinweis auf die Metaphysik zugeschnitten war. Diese mit metaphysischen Kategorien unter-

nommene, mit metaphysischen Denkgewohnheiten durchtränkte Definition der Psychologie ist die schwerste Knechtung der Psychologie. Von dieser Knechtung ist sie auch heute noch nicht befreit. Selbst derjenige, welcher diese Befreiung der Psychologie unterstützen will, findet genug Hindernisse an seiner eigenen metaphysisch geschulten Denkart, wie an dem Urteil des „Naiven", dessen Sinn ja ganz in metaphysischen Geleisen infolge der Erziehung geht. Wer darum die Befreiung der Psychologie von der Metaphysik anstrebt, wird vor allem gegen den Begriff des Immanenten, Subjektiven, ebensosehr wie gegen seinen Korrelatbegriff, das Transcendente in seiner metaphysischen Bedeutung Front machen müssen. Er muss das „Gegebene" in wirklich psychologische Kategorien fassen. Dann hat er auch die doppelte Aussicht 1. die Psychologie als Wissenschaft von der Metaphysik als Ergänzung zu befreien, 2. die Psychologie in ihrem eigenen Gebiete vor der Verfälschung durch Metaphysik zu bewahren.

Wir haben unsre prinzipielle Untersuchung durchgeführt, ohne allerdings einen wirklich psychologischen Gesichtspunkt hinsichtlich des Gegebenen aufgestellt zu haben. Das soll uns aber erst später beschäftigen. Wir gehen vorerst auf die kritische Besprechung der Aufstellungen Vorbrodts aus. Er kommt nach seiner Definition der Psychologie ohne die Ergänzung der Metaphysik wirklich im Subjektivismus um; die Metaphysik ist der rettende Engel beim Sturz in den Abgrund. Deutlich wird das auf S. XXIV, 27. 43 f. 55. 73 ff. 76. 97. 126. 131. 148. 153. 180. 182. 200. 207. 213 f. 220. 236. 239 f. Wir stellen kurz zusammen: Gott wirkt auf die Aussenweltsatome wie auf den Menschengeist, wirkt psychologisch regelmässig; er berührt die Seele und diese Berührung ist gedacht als „Reizwirkung, die durch die Berührung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen in allen seinen Centren entsteht" (55. 148). Ebenso begleitet der erhöhte Christus die heiligenden Wirkungen, wie sie von dem Vollbilde seiner (geschichtlich gegebenen) Persönlichkeit immer wieder und wieder ausgehen (76). Diese Wirkungen Gottes, resp. Christi drängen sich mit Macht immanenter und unmittelbarer Erkenntnis auf (207). Darauf weist der Glaube

hin, in dem göttlich-schöpferische Kraft der Liebe des Gebens und Vergebens latent der Auslösung harrt. Der Glaube ist von aussen gewirkt und wird als solcher in den Erfahrungen erlebt (27). Dabei sind die psychischen Grundthatsachen die centripetalen Organe, die Fühlhörner, durch die die reale Aussenwelt mit dem Innern in Verbindung und in Zusammenhang steht, durch die eine Einwirkung und Veränderung des Innern möglich ist (43 f.). Im besonderen strömt Gottes Geist durch das Gefühl in den Menschen ein.

Das erläutert unsre These, die Psychologie als Philosophie des Immanenten bedürfe notwendig der Metaphysik. Zum Ueberfluss wird noch der Ritschlschen Schule der Vorwurf gemacht, „dass sie sich um die Existenz des Reiz wirkenden Subjekts (Gott, Christus) nicht kümmerte“ (200). Am Schluss ruft man immer nach Existenz, nach einem Halt, nachdem man vorher die Psychologie als die Wissenschaft vom Immanenten, Subjektiven feierlich proklamiert hat. Die Psychologie ist eine Wissenschaft, die einem nun einmal vorliegt als unbebautes Feld, mit der man sich redlich abplacken muss, und das Ziel der ganzen Arbeit ist doch nur — die Metaphysik.

Nun behagt selbst Vorbrodt, der doch die Psychologie so bestimmt hat, dass sie eo ipso auf die Metaphysik hinweist, das Ueberspringen aus psychologischer Fragestellung in metaphysische, aus psychologischer Behandlung in metaphysische nicht. Er kommt so zu einem Etwas, das er in der Not psychologische Metaphysik nennt (13 f. 72). „Versteht man unter Metaphysik den Zusammenhang geschichtlicher Thatsachen, die psychisch erst das Werturteil ermöglichen, so wird sich zeigen, wie Metaphysik möglich und nötig sei.“ Das hat wenig Aussicht, uns eine einheitlichere Fragestellung hinsichtlich des Gegebenen an die Hand zu geben. Es bleiben Psychologie und Metaphysik als zwei sich ergänzende Wissenschaften bestehen, wobei die Metaphysik erst die Psychologie ermöglicht. Zum gegebenen Zeitpunkte muss man den rettenden Sprung aus der einen in die andre ohne Gnade und Barmherzigkeit wagen. Es scheint uns von Vorbrodt an andern Stellen eine psychologische Metaphysik ver-

sucht zu sein, und zwar da, wo er auf den Begriff „Objektivität“ zu sprechen kommt. Da schwankt er zwischen einer einfachen Anfügung von realistischer Metaphysik an die Psychologie und einer Ausgleichung psychologischer und metaphysischer Methode. Wir müssen also Vorbrodt zweierlei vorwerfen: 1. Er hat die Psychologie metaphysisch bestimmt als die Philosophie des Immanenten; deshalb hängt er eine Metaphysik an seine Psychologie an. Diese soll die Psychologie stützen. Wir fragen: Wäre es nicht geratener, hinsichtlich eines „Gegebenen“ auch nur eine Wissenschaft zu haben, und zwar nur die Psychologie? Wäre es nicht geratener, die Psychologie psychologisch, anstatt metaphysisch zu bestimmen? 2. Vorbrodt hat die Unzulänglichkeit einer Nebeneinanderstellung von Psychologie und Metaphysik wohl empfunden. Deshalb versucht er neben der „naiven“ Metaphysik, die an vielen Stellen durchbricht, eine psychologische Metaphysik. Vorbrodt bleibt sich also nicht gleich.

Sehen wir uns das Zweite genauer an, das Erste ist genug besprochen.

Bei der Untersuchung über eine psychologische Metaphysik beruft sich Vorbrodt wiederholt auf Avenarius. Wir meinen, er habe denselben gründlich missverstanden. Deshalb geben wir eine kurze Skizze des Standpunkts von Avenarius im Anschluss an dessen „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie XVIII 2). Danach werden wir die Grundzüge der psychologischen Metaphysik von Vorbrodt vorführen, um am Nebeneinander beider Gedankenreihen zu zeigen, wie unberechtigt eine Berufung Vorbrodts auf Avenarius sei. — Avenarius unterscheidet 1. die naive, empirische Phase, in der der Gegenstand der Psychologie, die Seele, als substantielles Prinzip von Leben, Bewegung, Empfindung gefasst und vom Körper räumlich trennbar gedacht wird. Er unterscheidet 2. die naiv kritische Phase, in der die Seele nicht mehr zu den Gegenständen unmittelbarer Erfahrung gehört. Diese hat wieder drei Unterphasen: a) Gegenstand der Psychologie sind die Funktionen, Zustände, Thatsachen, Erscheinungen u. s. w. der Seele, b) Gegenstand der Psychologie sind die Funktionen,

Thatsachen u. s. w. des Bewusstseins, wo bei „Bewusstsein" wieder nur an die Summe aller wirklichen Bewusstseinsvorgänge gedacht, c) Gegenstand der Psychologie ist das Innere, die innere Erfahrung oder Wahrnehmung u. s. w. Avenarius unterscheidet 3. die empiriokritische Phase, deren Aufgabe die Elimination der „Introjektion" und ihrer Produkte ist. Introjektion ist die Hineinverlegung von Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w., überhaupt von Bewusstsein in den Menschen. Die Aufdeckung der Introjektion hat als kritisches Resultat die Verwerfung der innern Erfahrung im Gegensatz zur äussern, die Verwerfung von Subjekt im Gegensatz zum Objekt, von Innenwelt (Gegensatz Aussenwelt), von Wahrnehmung „in uns" (Gegensatz Wahrgenommenes „ausser" uns). Die Aufdeckung der Introjektion hat als positives Resultat die Rückkehr zum „thatsächlich Vorgefundenen", wobei dies „Vorgefundene" nicht wieder im Sinn der subjektivistischen Psychologie als „Inneres", wie es auf Grund einer dualistischen Metaphysik immer wieder verstanden wird, gefasst werden darf. In diesem nun in eigentlich psychologischem Sinn „Vorgefundenen" ist sowohl das „Ich-Bezeichnete" und was zu ihm gehört, wie auch das zum Nicht-Ich-Gehörige; Ich und Nicht-Ich sind thatsächlich vorgefunden und als zusammen vorgefunden. Neben diese „Mannigfaltigkeit von thatsächlich Vorgefundenem" tritt nun als Teilelement meines Weltbegriffs noch die „Hypothese". Der Inhalt dieser im Weltbegriff eingeschlossenen Hypothese ist der, dass ich den mitmenschlichen Bewegungen, welchen — sofern sie nur als ein von meinem örtlichen Standpunkt aus Vorgefundenes betrachtet werden — thatsächlich nur eine mechanische Bedeutung zukommt, eine mehr als mechanische (oder noch eine amechanische) Bedeutung zuschreibe" (l. c. 147, indem ich sie als Ich betrachte und nicht als Sache). Will sagen, dass die mitmenschlichen Bewegungen für den Mitmenschen im selben Sinn in Beziehung nicht nur zu den sogenannten Bewegungsempfindungen, sondern auch zu Gedanken, Lust, Unlust, Bedürfnissen u. s. w. stehend anzunehmen sind, wie diese Beziehungen bei meinen Bewegungen ein „Vorgefundenes" sind. Somit hat die „Hypothese", die

im Weltbegriff eingeschlossen liegt, denselben Inhalt, wie die Analyse der in meinem natürlichen Weltbegriff enthaltenen Mannigfaltigkeit von thatsächlich Vorgefundenem ergibt (150). Der Mitmensch, so wird danach angenommen, „enthält sich" und z. B. „den Baum vor sich" in gleicher Weise als ein „Gesehenes in der Mannigfaltigkeit seines thatsächlich Vorgefundenen, wie — wenn ich sage: ich sehe den Baum vor mir — dies in derjenigen Prinzipialkoordination der Fall ist, deren Centralglied ich selbst bin" (152). [„Prinzipialkoordination ist dabei das Ich und seine Umgebung" als thatsächlich und zusammen Vorgefundenes. Das Ich macht das Centralglied derselben aus, die Umgebung, wie etwa der Baum vor mir, das Gegenglied. Wohlgemerkt aber macht die Bezeichnung „Centralglied" für das Ich kein andres „Vorgefundensein" für das Ich aus, wie für die Umgebung: Ich und Umgebung sind gleicherweise und „als zusammen" vorgefunden.]

Diese recht dürftige Skizze, die dem Laien zudem nicht recht verständnisvoll sein wird, genüge. Was macht Vorbrodt daraus? Einen kräftigen Realismus, der jeden bisherigen Realidealismus zum Idealrealismus umgestaltet (l. c. 195)!! Das heisst freilich die Sache recht missverstehen. Bringt man diese nur psychologisch sein wollende Analyse wieder mit dem Schlagwort „Realismus" zusammen, so ist alles Gute zu Schanden gemacht. Der Realismus lebt doch von seinem Gegenstück, der Innenwelt, und das ist wieder „Introjektion". Der Realismus fragt nach der transcendenten Existenz des thatsächlich „Vorgefundenen"; das Vorfinden und das Vorgefundene ist ihm zunächst das Immanente, die Innenwelt, der er gegenüberstellt die „Aussenwelt", die wir nur durch das Immanente erkennen. Der Realismus ist eine metaphysische Theorie, das von Avenarius Vorgetragene der Gegenstand der Psychologie. Das ist doch was ganz andres! Gerecht wird der von Avenarius vorgetragenen Anschauung auch nicht das Reden von Realidealismus und Idealrealismus, bei dem wir uns vorläufig nichts deutlicher denken können. Man beliebt ja heute auch noch gern das „reflexionslose Erleben" mit der Schellingschen Indifferenz von Subjekt und Objekt

wiederzugeben, um auszudrücken, dass der erlebte Thatbestand einheitlich sei, nicht in die zwei Teilelemente Subjekt und Objekt mit dem Bewusstsein ihres Gegensatzes zerfalle (cfr. O. Külpe, Das Ich und die Aussenwelt, bei Wundt, Philosoph. Studien, Bd. VII 3, VIII 2). Das mag man als eine wenn auch relative bildliche Beschreibung des Erfahrungsbewusstseins im psychologischen Sinn gelten lassen. Man mache sich aber klar, dass diese „Indifferenz" wie die andre, „Realidealismus und Idealrealismus" metaphysischen Ursprungs sind, auch in ihren Kombinationen, eben als „Indifferenzen" (cfr. etwa bei Schelling), uns immer wieder gern an die Metaphysik verkaufen. Und so geht's Vorbrodt.

Was ist ihm nach der Erwähnung Avenarius' die „Objektivität des Erkennens"? (196 ff.). „Daher kann die Objektivität im Widerspruche mit der Subjektivität nicht gedacht werden" und man hat sie, wenn man „nach dem Gesamtzusammenhang" der Welt fragt, freilich nicht nach dem, „wie er in der Luft schwebt", sondern wie er in der Subjektivität ist. „Das ist in der That der moderne Begriff der Erkenntnisobjektivität, wie er auch von der physiologischen Psychologie behauptet und begründet wird" (! 199). Objekt-Subjekt sind Gegensätze, die sich nicht bloss auf Aussenwelt und Ich beziehen, sondern innerhalb des Ich beide voneinander scheiden" (198).

Es kann nicht das Ziel sein, das Wiedergegebene des Genaueren zu entwirren und womöglich zurechtzustellen, aber das sieht man, wie das Ich hier nicht in gleicher Weise „vorgefunden" ist als Gegenstand, wie nach Avenarius; hier ist es einfach wieder introjiziert. Man beachte, wie Objekt und Subjekt „innerhalb des Ich", also auf dem Boden des Subjektiven, sich voneinander scheiden sollen. So hat auch andrerseits die Aussenwelt nicht den Wert des „Vorgefundenen"; sie ist nur theoretische Hypothese oder praktisches Postulat. Der neue Begriff des „Vorgefundenen" ist gar nicht wieder zu entdecken bei Vorbrodt. Das Schlussresultat lautet: „Wir kommen aus dem Subjektivismus nun einmal nicht heraus, und die Ritschlsche Schule hat in ihrem Eifer, die Metaphysik aus der Theologie zu bannen, insofern die Objektivität des

Erkennens nicht erreicht, als sie sich um die Existenz (!) des Reiz wirkenden (!!) Subjekts (Gott, Christus) nicht kümmerte." Diese Gedanken machen das ganze Eingehen auf Avenarius zu einer verlorenen Liebesmüh! Das ist nichts andres als „physiologische Psychologie", der (199) ein grosses Lob gespendet wird. Es ist freilich bei der Verbreitung der physiologischen Psychologie von heute kein Wunder, wenn man auch in der Religionspsychologie ihr verfällt.

Wir sehen bei G. Vorbrodt deutlich bestätigt: 1. die metaphysisch bestimmte Aufgabe der Psychologie (man kann auch sagen: der metaphysisch bestimmte Gegenstand der Psychologie) erfordert die Metaphysik als Ergänzung. 2. Diese Ergänzung wird als wenig harmonisch und organisch empfunden. Es wird versucht, eine organische Verschmelzung von psychologischer und metaphysischer Fragestellung herzustellen. Bei diesem Versuch aber kommt ein Unding heraus, das am liebsten wieder sich auflöst, um der durch die Metaphysik ergänzten Psychologie Platz zu machen. Der Versuch musste misslingen, weil durch eine solche Verschmelzung ebenfalls keine wirklich psychologische Bestimmung des „Gegebenen" geleistet werden kann.

Es folgt darum aus diesen Erwägungen, dass erst dann die Psychologie der Metaphysik entbehren kann, wenn man ihren Gegenstand und ihre Aufgabe mit wirklich psychologischen (und nicht mit verkappten metaphysischen) Mitteln bestimmt. Dann aber fällt auch der Vorwurf des Subjektivismus. Denn — wie wir sahen — die Bestimmung des psychologischen Gegenstandes als eines Immanenten, Subjektiven ist ein metaphysisches Machwerk.

§ 4. Ein Versuch, mit einer subjektivistischen Psychologie auszukommen.

Der Gedankengang des vorigen Paragraphen war kurz der: Wird die Psychologie als Philosophie des Immanenten, Subjektiven gefasst, so weist sie notwendig auf die Metaphysik hin. Nun ist aber jene Bestimmung der Psychologie als Philosophie des Immanenten, Subjektiven, eine meta-

physische Leistung. Folgt also, dass wir uns nach einer mit psychologischen Mitteln hergestellten Bestimmung der Psychologie und ihrer Aufgabe umsehen. Diese würde die Psychologie vom Vorwurf des Subjektivismus und von der Ergänzung durch die Metaphysik befreien.

Diese Gedanken legen wir nun als Massstab an einen Versuch an, der das religiöse Phänomen mit einer subjektivistischen Psychologie fassen und beschreiben will. Genauer ist es die Objektivationstheorie, deren prinzipielle Stellung wir aus dem vorzüglichen Schriftchen P. Natorps, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Freiburg 1894), klarlegen wollen. Es heisst dort: „Ein Objekt, sei es des blossen Erkennens oder des Wollens, besteht für unser Bewusstsein nur durch eine Setzung oder selbsteigene Gestaltung des Bewusstseins. Objekte sind nicht ‚gegeben', das Bewusstsein gestaltet sie sich, aus gegebenem Stoff zwar, aber nach seinen eigenen Formgesetzen. Insofern ist alle Objektsetzung schöpferische That des Bewusstseins" (l. c. 39). Darzuthun versucht das Natorp an den Gesetzen, unter denen wir die Welt begreifen wollen. Wir stossen alte Gesetze um und stellen neue auf, die den Beweis der Wahrheit in ihrer Klarheit liefern müssen. (Man denke etwa an die Gesetze der Astronomie.) Aber auch diese Klarheit wechselt immer wieder und wieder; das früher einem Menschen „Klare" ist später einem andern oder demselben Menschen höchst unklar. So ist denn auch ein neues Gesetz notwendig und derjenige, welcher von der Geschichte gelernt hat, lässt auch an diesem neuen Gesetz eine Korrektur offen. „Man betrachtet die Bestimmung des Gegenstandes, der in einer gegebenen Erscheinung erscheint, in jedem Fall als unvollendete, nie zu vollendende Aufgabe" (40).

Wir fassen uns in der Kritik kurz[3]).

---

[3]) Wir bemerken, dass diese Kritik sich an den mitgeteilten Wortlaut hält. In seiner „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode" (Freiburg, J. C. B. Mohr. 1888) weist Natorp den Verdacht des Subjektivismus ausdrücklich ab. Den Ausdruck „schaffen" (cfr. im Mitgeteilten „gestalten") erklärt er für eine Metapher (115). Es heisst weiter (115 f.): „Wirklich ist nicht zu leugnen, dass auch die Einheit

a) Die Setzungs- oder Objektivationstheorie leidet zuerst an der metaphysischen Voraussetzung, das, was bewusst würde, sei ein immanentes, subjektives Datum.

b) Die Objektivationstheorie will sich mit dem Subjektivismus begnügen; das ist nach der Entstehung des Begriffs „immanent-subjektiv" schon eine psychologische Unmöglichkeit, wie wir das früher gezeigt haben.

c) Die Objektivationstheorie zeigt auch selbst, dass eine Selbstbescheidung unmöglich sei: sie bedarf ausser dem Immanenten ja noch der Objektivation.

d) Die Setzung oder Objektivation ist die „That des Be-

---

des Gegenstandes insofern Einheit ‚des' Bewusstseins ist, als sie allemal für ein Bewusstsein besteht; sonst gäbe es überhaupt kein Bewusstsein vom Gegenstande. Damit ist aber doch nicht gesagt, dass die objektive Beziehung der Erscheinung in die subjektive verschwinde, sondern nur, dass der objektiven Beziehung, gemäss dem korrelativen Grundverhältnis von Bewusstsein und Gegenstand, jederzeit die subjektive entspricht. Es ist doch zweierlei, ob ich behaupte, beide Beziehungen finden statt, und zwar in unaufheblichem Wechselverhältnis zu einander, oder, nur die eine finde statt, die andre sei überhaupt keine neue Beziehung, sondern etwa nur eine Spezifikation der ersteren" (welch letzteres die subjektivistische Objektivationstheorie im Sinne hat). Der psychologischen Arbeit fällt bei diesem Verhältnis von Objektivität und Subjektivität die Aufgabe zu, das „Unmittelbare im Bewusstsein" oder die Subjektivität aus den Objektivierungen, wie sie Wissenschaft und alltägliche Betrachtung der Dinge in den begrifflichen Bestimmungen des Mannigfaltigen ergeben, zu „rekonstruieren" oder „zurückzudeuten". Es lag nahe, bei Besprechung des vorliegenden Teiles die Schrift Natorps zu benutzen, nicht nur deshalb, weil der Leser ohne Kenntnis der „Einleitung in die Psychologie" zur Auffassung gezwungeu scheint, der Gegenstand sei nach Natorps Meinung eine Setzung des Bewusstseins, also Objektivation, sondern auch deshalb, weil des weiteren der religiöse Gegenstand als eine Setzung des Gefühls hingestellt. Hier tritt der Schein des Subjektivismus noch viel stärker auf, als vorher; denn das Gefühl gilt der gewöhnlichen Interpretation als das Subjektivste des Subjektiven. Nach der „Einleitung" (122 f. 127) aber wäre die Setzung des religiösen Gegenstandes kein Geschaffenwerden desselben durch das Bewusstsein (resp. das Gefühl), sondern sie wäre die Vergegenständlichung der religiösen Erscheinung, wie sie in der „Idee" vorläge, aus der wir durch „Rekonstruktion" die Subjektivität fänden, bei der religiösen Erscheinung speziell das Gefühl mit seiner Unendlichkeit. Natorp ist demnach kein Subjektivist und auch kein Objektivationstheoretiker.

wusstseins"; eine eigentümliche Eigenschaft desselben, die nicht erfahrungsmässig, in unserm Sinn psychologisch bewusst wird. Im Bewusstsein passiert etwas bei der sogenannten Objektivation, von dem wir erfahrungsmässig durch das Bewusstsein keine Ahnung haben; nur das Resultat (cfr. die Unterscheidung für das Bewusstsein und des Bewusstseins) erfahren wir und schliessen aus diesem Phänomen auf eine uns in jeder Weise unbekannte Ursache, die Objektivation, ohne diesen Schluss erfahrungsmässig rechtfertigen zu können. Der Schluss bleibt so eine Hypothese metaphysischen Gepräges. Die Objektivation ist eine Eigenschaft des Bewusstseins, die gegen das Erfahrungsgemässe aufgestellt wird. Sie ist eine Wirklichkeit, die an der nötigen transcendenten Kluft gegen die Erfahrung auch nicht das Geringste zu wünschen übrig lässt.

e) Die Objektivation lässt das Verhältnis des „gegebenen" Stoffes zum schöpferischen Bewusstsein ohne Klärung und Erläuterung. Sie gibt uns keine psychologischen Merkmale, mit deren Hilfe man ein bestimmtes für das Bewusstsein Gegebene, das wir also bewusstseinsmässig erfahren, in „Stoff" und „That" des Bewusstseins zerlegen könnte.

Aus dieser metaphysischen Voreingenommenheit gehen Ansichten über den religiösen Gegenstand hervor, die wir nicht teilen können.

Natorp: „Die Unendlichkeit oder das Unendliche als Gegenstand der Erkenntnis existiert nicht als Aufgabe der Erfahrung. Die Religion thut nichts andres, als dass sie einen solchen Gegenstand, das Unendliche, kühnlich ‚setzt'. Das thut das ‚Ueberwuchern des Gefühls', das in der bewussten, entschlossenen Transcendenz der Religion sich berechtigt, ja verpflichtet glaubt, kraft seines unendlichen Inhalts Erkenntnis und Sittlichkeit in ihrer endlichen Beschränktheit zu überbieten" (57 f.). Wenn das Gefühl, dessen Charakter, dessen „letzter tiefster Gehalt" die Unendlichkeit ist, Erkenntnis und Sinnlichkeit in sich zusammenzuschmelzen sucht, dann tritt die Gefahr der Transcendenz in ihrer ganzen, und zwar doppelten, theoretischen wie ethischen Tragweite zu Tage. Der Erkenntnis „setzt" es einen unendlichen Gegenstand, den die Tochter des Endlichen von Haus aus nicht kennt, dem

Willen setzt es als Ziel „die ewige selige Gemeinschaft mit dem Unendlichen, mit Gott selber", wodurch sein ursprüngliches Ziel, Erfüllung der irdisch-menschlichen Aufgaben, an Wert heruntersinkt, ihn sozusagen verliert (54 ff.).

Es wird uns also gesagt, dass das Unendliche, das Gegenstand der Erkenntnis ist, in Wahrheit nur eine „Setzung" des Gefühls ist, geboren aus dem Anspruch des Gefühls, Erkenntnis und Sittlichkeit zusammenzuschweissen. Wir berühren hier zunächst die Schwierigkeit, die in einer Setzung, welche vom Gefühl vorgenommen wird, liegt und auf den ersten Blick auffällt. Das Resultat der Setzung des Gefühls ist ein Gegenstand des Erkennens. Es ist eine sehr gebräuchliche und vielleicht nur wenig zu modifizierende Anschauung, dass die Gegenstände im vorstellenden Erkennen gegeben sind, während die Gefühle nie Gegenstände erkennen lassen. Wenn nun das Unendliche als Gegenstand bewusst wird, damit also vorstellungsmässig bewusst wird, wie komme ich dazu, diese Vorstellung als Setzung des Gefühls zu betrachten? Etwa durch die evidente Thatsächlichkeit einer Unendlichkeit, welche den „letzten tiefsten Gehalt" des Gefühls darstellte oder wäre? Wir sehen weder die evidente Thatsächlichkeit einer solchen, noch wollen wir einer solchen Behauptung gegenüber davon loskommen, wie es denn möglich sei, dass die Unendlichkeit der Gehalt, ja der Charakter des Gefühls sei, wie es denn möglich sei, dass die Unbegrenztheit Gehalt, Charakter oder Wesen des Begrenzten sei! Da scheint es uns doch viel einfacher, das Unendliche als den Gegenstand des Erkennens ins Auge zu fassen, ohne jene metaphysische Setzung des Gefühls, die psychologisch nicht fruchtbar zu sein scheint. Damit wäre der psychologische Weg in der Untersuchung eingeschlagen. Es handelte sich um das gegebene Etwas und um die Art und Weise seines Bewusstseins, in unserm Fall: um das Unendliche als Etwas oder Gegenstand der Erkenntnis und um die Vorstellung, deren Etwas das Unendliche ist. Es würde uns dabei gar nicht zu stören haben, wenn andre nur eine Unendlichkeitsidee, keinen Unendlichkeitsgegenstand anerkennen, etwa in der Art Natorps: Die Erkenntnis „kennt das Unendliche, Ewige, Ueberzeitliche wohl

als Grenze, als Ausdruck für das Letzte, was sie sucht, was sie erreicht haben müsste, um absolute Erkenntnis zu sein". „Die Idee des Unbedingten steht wohl da als Warnung, keine bloss in endlicher Erfahrung begründete Erkenntnis je für absolut, keinen erreichten Punkt der Erkenntnis je als Endpunkt zu betrachten, keine darüber hinausgehende Frage, wofern sie irgend noch eine Handhabe zu empirischer Arbeit bietet, abzuschneiden, den Zweifel an dem Erreichten nicht zu scheuen, eher aufzusuchen und zu ermutigen als Antrieb zu weiterem Forschen" (54). Wir sagen: Das Unendliche ist einmal psychologisches Etwas einer Vorstellung; das ist das Material unsrer Untersuchung, ja auch sein Ziel. Mag dies Etwas zu stande gekommen sein, wie es will — die Art dieses Zustandekommens ist vielleicht auch wenig plausibel und voller Schwierigkeiten — wir fassen es in seiner Thatsächlichkeit ins Auge, und das ist uns schon genug.

Man hätte nach dem sonst gebräuchlichen Argumentieren der Objektivationstheoretiker eine ganz andre Setzung als die des Gefühls bei Besprechung des religiösen Phänomens erwartet. Man hätte eine Setzung des Vorstellens, Erkennens erwartet, entweder eine Setzung eines subjektiven, immanenten Gegenstandes zu einem objektiven, transcendenten, oder eine Setzung der Unendlichkeitsidee zum Gegenstand (objektiven oder vermeintlichen). Natorp wird davon aber deshalb abgesehen haben, weil unter der in seinen Worten eben vorgeführten Unendlichkeitsidee sich wohl ein richtiger Massstab für jeden Vernunft beanspruchenden Menschen denken lässt, jedoch kein psychologisches Erlebnis. Darauf kommt es aber dem Objektivationstheoretiker an: Erlebnisse oder — was für ihn dasselbe ist — immanente Daten festzustellen, die zu Gegenständen umgearbeitet werden durch die Position oder Setzung.

Wir haben den metaphysischen Charakter der Objektivationstheorie im allgemeinen erkannt; wir haben speziell beim Gegenstand „Unendlichkeit" die Notwendigkeit eingesehen, ihn psychologisch, wie er gegeben ist, zu untersuchen. Die Metaphysik gab uns nur Schwierigkeiten, keine befriedigenden Betrachtungen. Freilich bleibt auch für uns dieser

Gegenstand schon gleich von vornherein ein schwieriger; wie soll das Unendliche „erkannt", „bewusst", psychologisch-endlich gegeben sein? Das gehört aber in ein späteres Kapitel.

§ 5. Zusammenfassung.

Wir gingen darauf aus, die Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft darzuthun. In allen Fällen trafen wir auf die Metaphysik.

Zunächst war es die tradierte Metaphysik, mit ethischen Wertbestimmungen durchtränkt, welche das religiöse Phänomen ausschliesslich „in den Himmel" verlegte, uns vieles von den himmlischen Vorgängen erzählte. Die Seele des Menschen galt selbst religiös nur etwas, insofern jene metaphysischen Mächte in ihr wirkten und mit dem Bösen rangen. War in diesen Fällen von Psychologie die Rede, so konnte es sich in ihr nur um die Konstatierung des Verderbten, Irdischen der Seele handeln, oder aber wieder nur um den Kampf jener transcendenten Mächte. So war die Psychologie entweder sehr beschränkt durch eine Wertbestimmung der Seele, oder aber sie wurde wieder zur Metaphysik.

Jene einseitige, ethisch-religiöse Metaphysik brach allmählich zusammen. Man wollte das religiöse Phänomen psychologisch behandeln. Aber nun verkannte man die Bedeutung und Leistungsfähigkeit der Psychologie. Sie sollte nur Formales leisten. Eine solche Verkennung war wieder aus der Metaphysik geboren. Man konnte sich nicht entschliessen, das religiöse Phänomen als gegebenes psychologisches Etwas zu nehmen: man musste gleich an diese „gegebene" Thatsächlichkeit mit seinen metaphysischen Kategorien herantreten. Genauer waren es die Kategorien Form und Inhalt. Sie erweckten mehr oder weniger die metaphysische Anschauung, dass das gegebene Bewusstseinsphänomen aus einer an sich leeren Form und einer reichen Mannigfaltigkeit des Inhalts entstehe oder bestehe. Es war also eine metaphysische Anschauung über die Entstehung des psychologischen Phänomens oder über seine Zusammensetzung vorausgesetzt. So untersuchte man denn das Bewusstsein an sich, ohne Be-

ziehung auf „die Gegenstände", ohne zu bedenken, welche fragwürdige Grösse das „Bewusstsein an sich" ist. Diese Psychologie wurde zur Wissenschaft dieses „Bewusstseins an sich", und ihre bescheidene Leistung war damit von selbst gegeben. Wir sahen aber, dass eine derartige Leistung nur deshalb bescheiden ist, weil das Ziel der Arbeit und damit die Arbeit selbst beschränkt, geknechtet wurde. Andrerseits benutzte man den Namen „Gesetze des psychologischen Lebens", um daraus auf den formalen Charakter psychologischer Arbeit zu schliessen. Auch diese Argumentation that sich uns als Missgriff schlimmster Art kund.

Eine weitere Knechtung erfuhr die Psychologie durch die Metaphysik in der Bestimmung des Zieles, zu dem sie führen sollte. Man sagte, die Psychologie führe notwendig in den Abgrund des Subjektivismus hinein. Das rührte von der Bestimmung des psychologischen Gegenstandes als eines immanenten her. Die Immanenz ist entsprungen aus der Frage nach der transcendenten Existenz des erfahrenen Etwas, und von Existenzen handelt die Metaphysik. Man wird — das ergibt sich als notwendige Forderung — eine psychologische Bestimmung des psychologischen Gegenstandes versuchen müssen. Gelingt dieselbe, so fällt auch die Notwendigkeit einer Stützung der Psychologie durch die Metaphysik weg. Die Metaphysik braucht dann nicht mehr die notwendige Ergänzung jeder psychologischen Forschung zu sein.

Von selbst ergibt und ergab sich hieraus unsre Stellung zu allen Versuchen, die sich mit einer subjektivistischen Psychologie ohne ergänzende Metaphysik begnügen wollten, wie z. B. zur Objektivationstheorie. Eine subjektivistische Psychologie ist metaphysisch geprägt und weist auf die Metaphysik. Psychologisch ist es rein unmöglich, sich mit ihr zu begnügen. Dazu kommt, dass die „Setzung" selbst wieder eine metaphysische Eigenschaft des Bewusstseins ist, also zu einer psychologischen Forschung auch nichts beiträgt. Im einzelnen endlich zeigte die Anwendung der Objektivationstheorie auf das religiöse Phänomen grosse Schwierigkeiten.

Es kommt also alles darauf an, eine wirklich psychologische Bestimmung des psychologischen Gegenstandes zu

versuchen; davon erst vermag die Ablehnung der Metaphysik in der Psychologie wie überhaupt ihre zwingende Kraft zu entnehmen.

Zweites Kapitel.

Weitere Untersuchungen über die Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft.

Wir haben bis jetzt festgestellt, dass die Knechtung der Psychologie in der Religionswissenschaft hinsichtlich der prinzipiellen Behandlung der religiösen Phänomene aus der Metaphysik stammt. Wir suchen nun psychologische Einzelheiten zu zeigen, welche die Religiösen trotz ihrer psychologischen Anfechtbarkeit protegieren. Im Namen der Religion sucht man psychologische Einzelheiten oder Einzellehren den Menschen aufzubürden, ohne dass eine solche Einzellehre ausserhalb der Religion allgemein anerkannt würde. Wir haben schon früher gesehen, wie gern man uns vor dem Ueberlieferten Halt machen lässt, wie man in solchen Fällen an unser Pietätsgefühl appelliert. Dadurch kommt es leider, dass derjenige, welcher die Fesseln alter, in der Religion gepflegter Formen abstreifen will, abzustreifen sich in seinem Gewissen, im Namen der Wahrheit gebunden fühlt, in den Schein eines pietätlosen Menschen gerät. Das muss unter Umständen getragen sein, getragen sein im Sinn und Geist der Religion selbst.

Zu den psychologischen Gegenständen, die die Anhänger der Religion sehr gern und oft zum Dogma erheben möchten, gehört vor allem

§ 1. Das Ich.

Alles Erkennen hat „eine Beziehung aufs Objekt, aber auch aufs Subjekt". Das kann man häufig hören. Die Auffassung der Beziehung des Erkennens aufs Objekt glauben wir etwas geklärt zu haben. Jetzt handelt es sich um das

Bewusstseinssubjekt. Wie hinsichtlich des „Objektes" eine grosse Menge von Auffassungen herrscht, so auch hinsichtlich des Subjektes.

Wir unterscheiden metaphysische und psychologische Versuche, das Bewusstseinssubjekt oder Ich oder Seele, wie man es nennen will, zu konstatieren.

a) Die metaphysischen Versuche.

Die Seele oder das Ich ist eine geistige Substanz, deren Eigenschaften oder Accidentien die einzelnen Bewusstseinsvorgänge sind. Diese sind vergänglich, jene das Bleibende und — wenn es ein Leben nach dem Tode gibt — ist jene der Erbe dieses ewigen Lebens, das Bleibende dieses neuen Lebens.

Die Seele ist andern ein „Träger" für die drei oder vier ursprünglichen seelischen Phänomene (Vorbrodt 37). Sie ist dabei ein „realer Untergrund"; denn drei oder vier Dinge können nur an einem andern haften, wenn das Zusammensein ihrer Gesetzmässigkeit nicht in Frage gestellt sein soll (37. 39). Dieses Ich brauchen wir zum Verständnis des psychologischen Ganzen (l. c. 38). Wenn wir nun das „Dass" auch nötig haben, das „Wie" haben wir nicht nötig (38). Das „Dass" ist freilich auch nur Postulat (37), aber „es gilt das . . . zunächst nicht beweisbare X zur höchsten Wahrscheinlichkeit, zur Annahme als einer Hypothese zu erheben" (38). Das geschieht durch den Hinweis darauf, dass die ganze Psychologie auf dies Postulat eines Ich hinführt (38 f.). — Häufig ist gegen die „subjektlose Psychologie" gefochten worden. Wir konstatieren hier nur, dass die Vorbrodtsche Art, ein Ich als Träger zu konstatieren, durch und durch metaphysisch ist. Ausgegangen wird von den Bewusstseinsvorgängen, die existieren und ein Sonderdasein führen. Diese Sonderdaseine müssen einen einheitlichen, zu Grunde liegenden, als solchen nie zum Bewusstsein kommenden Träger, einen Halter haben, der sie vor dem Auseinanderlaufen bewahrt. Für Vorbrodt ist das Treiben von Metaphysik ein bewusstes. Wie so häufig, muss er die Psychologie durch einen metaphysischen Pfeiler stützen. Aber das ist sicher kein konsequentes Vorgehen. Ohne weiter auf die Hinweise und Motive zum Postulat des

Ich, die Vorbrodt hat, einzugehen, wollen wir sie doch kurz anführen. Das physiologische Motiv will nicht mehr und nicht weniger, als das Unbewusste rechtfertigen. Die Seele ist die Lebenskraft (!), die den Lebensstoff (!) des Gehirns durchzuckt und durchströmt (!) und so (! wie?!) psychische (!) Erscheinungen hervorbringt. ... . Wie das Blut in sterbenden Lebewesen Bewegungen nachwirken lässt, so findet sich in der ruhenden Seele ein Nachhall ihrer Wirksamkeit z. B. in reflektorischen Bewegungen durch die Centralnervensysteme (40). Und dieser Nachhall ist das Unbewusste! Das psychiatrische Motiv geht aus von der Auffassung, dass das Abnorme des Seelenlebens doch kein Kranksein einer Kraft in den Vorstellungen und Gefühlen sein kann; der kranke Zustand weist vielmehr auf das Ich hin (41). Dann kommt das psychologische Motiv, das sich aber als metaphysisches erweist. Es liegt in der Frage: Wie können die verschiedenen psychischen Phänomene oder Erscheinungen eins werden? Das eigentlich psychologische Motiv vermissen wir, weil wir es überhaupt nicht beibringen können. Und das mag uns vorübergehend auf einen modernen Versuch, die Seele als psychologisches Bewusstseinsobjekt zu fassen, führen.

Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie (Leop. Voss 1894), unterscheidet im „Seelenaugenblick" zwei Momente: das Bewusstseinssubjekt und die Bewusstseinsbestimmtheiten, beide nebeneinander. Jenes ist „schlechthin unveränderlich", „dasselbige in allen Augenblicksgliedern, diese sind veränderlich; jenes ist die Einheit begründende Kraft des Seelenkonkreten in den verschiedenen Seelenaugenblicken, diese sind dem Gesetz der Veränderlichkeit unterworfen" (50 ff.). Sicher ist das psychologischer wie die vorigen Versuche, aber das Ich oder Bewusstseinsobjekt wird auch hier zum Halter der Seelenaugenblicke. Dass „das so und so denkende und fühlende Bewusstsein sich Eins weiss mit früherem anders denkenden und fühlenden Bewusstsein" (52), ist freilich Thatsache, ist aber psychologisch kein Motiv, das die Aufstellung eines Bewusstseinssubjektes, dem die Metaphysik doch wieder ihren Stempel aufdrückt, rechtfertigte.

b) Einen psychologischen Versuch, aber auch nur Versuch,

zum Ich zu gelangen, macht P. Natorp (l. c. 45). Er fragt sich: Gibt es nicht „etwas Angebbares am Bewusstsein", was die allem Bewusstsein eigentümliche Beziehung auf das Subjekt aufweist? Und er findet: „ganz entschieden vertritt das Gefühl die Innerlichkeit des seelischen Lebens, die Subjektivität, die Individuität; es entzieht sich dagegen, an sich und als solches, der gegenständlichen Vorstellungsweise, die immer gleichsam eine Ablösung von Ich und Gegenüberstellung zu ihm bedeutet. Eben deshalb will sich auch das Gefühl der Erkenntnis, dem Willen und der schaffenden Phantasie nicht koordinieren lassen. Es bezeichnet nicht sowohl eine abgesonderte Provinz, als vielmehr den gemeinsamen Untergrund alles seelischen Lebens" (45). — Dieser wirklich psychologische Versuch scheint psychologisch unhaltbar. Wir können am Gefühl kein deutliches Ichbewusstsein, und auch kein undeutliches, das die Reflexion nur deutlicher zu machen brauchte, entdecken. Wir entdecken das ebensowenig am Gefühl, wie an Erkenntnis, Wille und Phantasie. —

Unser Wahrnehmen und Vorstellen ist nur Bewusstsein eines Etwas und sonst nichts. Das Etwas ist sein ganzer Charakter. Ein besonderes Ichbewusstsein, ein Bewusstsein, dass es meine Wahrnehmung und Vorstellung sei, ist nicht aufzudecken. Wir „geben uns" dem Etwas „hin". Nun kommt ein „anderer", und „ich" darf voraussetzen, dass er „denselben" Gegenstand vorstellt oder wahrnimmt, weil wir etwa zusammen spazieren gehen und von Etwas reden, das am Wege uns beiden auffällt. Da sagt der andre aber, er nähme ein „andres" Etwas wahr; so sage ich wohl, ich habe die Wahrnehmung und du eine andre; trotzdem tritt nun aber kein Ichbewusstsein im Sinne der Subjektivität auf. Es tritt nicht das Bewusstsein von einem Ich auf, das dem „objektiven Gegenstand" als „subjektives" Datum gegenüberstände. Ich und du sind in diesem Fall die beiden Körperpersonen; und sodann handelt es sich darum, was ich (so und so genannt) und du (so und so, aber anders als ich genannt) wahrnehme und vorstelle. — Aber ich weiss mich Eins mit früherem Bewusstsein — lautet ein neuer Einwurf. Gewiss, jedes Bewusstsein weiss, was es früher dachte, und hält es mit dem

andern, was es jetzt denkt, zusammen, um ein Gesamtbild daraus zu gestalten. Sagt mir nun ein „andrer", du sagtest früher einmal das und das, so sehe ich unter meinem Erinnerungsschatze nach, ob ein solches Etwas sich darin befindet. Thut's das nicht, so sage ich: das habe ich nicht gesagt. Dabei wieder keine Spur von einem Subjekt des Wahrnehmens und Vorstellens oder einem bei allem Wahrnehmen und Vorstellen gleichen Subjektsmoment. Komme ich dazu, ein Ichbewusstsein zu bilden, so ist es gegenständlich und als Körper oder sonst etwas „gedacht", aber nicht „gegeben", „erfahren" im Sinn des ursprünglichen Seelenlebens, wie es ein Wahrnehmungsetwas ist.

Beim Willen haben wir ein Energiebewusstsein, wie man's vielleicht am besten statt Freiheitsbewusstsein nennt; dasselbe richtet sich auf einen Gegenstand, um aus ihm einen andern, wie er mir vorschwebt, zu gestalten. Wieder kein besonderes Ichbewusstsein. „Ich" gehe im Energiebewusstsein auf, wie im Gefühl der Lust oder Unlust. In keinem Fall haben wir das Bewusstsein von einem Ich, ohne das das Energiebewusstsein, Lust und Unlust unmöglich wären. Wie könnten wir „dasselbe" Energiebewusstsein, Lust und Unlust auf den andern übertragen? Diese Uebertragung zeugt davon, dass „Ich" und der andre neue Gesichtspunkte, Bestimmungen sind, die zum Energiebewusstsein, zu Lust und Unlust hinzukommen, nicht in ihnen „erfahren" werden, überhaupt nicht ursprünglich bewusst sind, wie etwa das Wahrnehmungsetwas.

Endlich soll man der „subjektlosen" Psychologie nicht vorwerfen, nach ihr zerfiele das Bewusstseinsleben in lauter Atome. Das ist einfach Verkennung. Wenn die Psychologie sich mit dem Etwas begnügt und zeigt, wie jenes Etwas auch „Früheres" darzustellen vermag, ohne Subjekt, so ist sie gefeit gegen diesen Vorwurf. Im übrigen begnügt sie sich, die Thatsachen des Bewusstseinslebens zu konstatieren. Fallen diese Thatsachen nicht auseinander, findet vielmehr die eine, frühere, in einer späteren ihre „Wiederbelebung", so mag man sich dabei begnügen und sich abgewöhnen, zu postulieren und Metaphysik zu treiben. Die Kenntnis der Geschichte

fördert uns in dem Bestreben, uns Postulate, ohne die wir zunächst meinen nicht leben zu können, abzugewöhnen. Auch für die Unsterblichkeitsfrage hat die subjektlose Psychologie denselben Hinweis. Ist das Bewusstseinsleben Erfahrungsthatsache, so wird es Erfahrungsthatsache bleiben, wenn wir ein Leben nach dem Tode führen. Wie wir jetzt ein Etwas erfahren, so werden wir auch dann ein Etwas erfahren. Die Erfahrungen werden sich fortpflanzen nach dem Tode, wie sie sich jetzt nach den einzelnen „Seelenaugenblicken" fortpflanzen. Also ein Präjudiz über die Unsterblichkeit fällt die „subjektlose" Psychologie nicht. Für die Unsterblichkeit spricht sie allerdings auch ebensowenig direkt, wie eine Seelensubstanz oder ein Träger der Seelen„funktionen", die ja mit dem Körper vergehen könnte. Wir stehen in dieser Frage vollständig zu Fr. Brentano (Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig, Dunker und Humblot 1874). Er sagt S. 21 f.: „Wenn auch der, welcher die Seelensubstanz leugnet, von einer Unsterblichkeit der Seele im eigentlichen Sinne (besser im gewöhnlichen, naiven Sinne) selbstverständlich nicht reden kann, so ist es doch durchaus nicht richtig, dass die Unsterblichkeitsfrage durch die Leugnung eines substantiellen Trägers der psychischen Erscheinungen allen Sinn verliert. Dies wird sofort einleuchtend, wenn man bedenkt, dass mit oder ohne Seelensubstanz ein gewisser Fortbestand unsres psychischen Lebens hier auf Erden jedenfalls nicht geleugnet werden kann. Verwirft einer die Seelensubstanz, so bleibt ihm nur die Annahme übrig, dass es zu einem Fortbestande wie diesem eines substantiellen Trägers nicht bedürfe. Und die Frage, ob unser psychisches Leben etwa auch nach der Zerstörung unsrer leiblichen Erscheinung fortbestehen werde, wird darum für ihn ebensowenig wie für andre sinnlos sein. Es ist eigentlich eine bare Inkonsequenz, wenn Denker dieser Richtung die Frage nach der Unsterblichkeit auch in dieser ihrer wesentlichen Bedeutung, in welcher sie allerdings besser Unsterblichkeit des Lebens als Unsterblichkeit der Seele zu nennen ist, auf die angegebenen Gründe hin (vor allem wegen der Leugnung der Seelensubstanz) verwerfen." —

Vorbrodt redet weiter von einem Doppelich, einem niederen und höheren Ich. „Diese zwei Seelen in einer Brust, die krankhaft, geradezu zu einer Doppelpersönlichkeit sich steigern, drücken sich je nach der Seite, von der sie gesehen werden, aus als Receptivität und Spontaneität, als Sinnlichkeit und Vernunft, als Neigung und kategorischer Imperativ, als Wahrnehmung und Verstand, als Begehren und Wollen, als Empirisches und Ideales, als Erscheinung und Idee, als Phänomenales und Noumenales, als Natur und Geist, als physischer Mechanismus und freiheitliche Kausalität, als Körperliches und Seelisches, als Seelisches und Geistliches“ (122). — Keiner wird behaupten, dass durch ein Zusammenmengen von Kategorien verschiedenster Art, wie es hier geschieht, etwas geleistet würde und die Klarheit der Sache auch nur in etwas gefördert würde. Vor lauter Dingen, die uns Analogien bieten sollen, kommen wir nicht zur Sache. — Jener Unterscheidung eines niederen und höheren im besonderen Ich soll keine ethische Bedeutung zukommen (122). Jedenfalls ist sie aber durchaus metaphysisch und nicht psychologisch. Man erinnert zwar an den „Hypnotismus“, in dem das höhere Ich ausgeschaltet ist und nur ab und zu in die Schlafwelt mit Widerspruch (z. B. moralische Verantwortung) hineinstrahlt. Aber wenn es Zustände gibt, in denen moralische Verantwortlichkeit z. B. „ausgeschaltet“ wird, nicht nur im Hypnotismus, sondern auch z. B. in der höchsten Steigerung des Jähzorns, wenn andrerseits durch irgendwelche Umstände die moralische Verantwortlichkeit wieder zum Bewusstsein durchdringt, muss dann gleich auf ein Ich geschlossen werden, das sich bemerkbar machen will? Dann möchten vielleicht schliesslich alle Bewusstseinserscheinungen ein „Ich“ als besonderen „Träger“ für sich in Anspruch nehmen. In der That wird das Motiv zur Aufstellung eines Doppelich in der ethischen Bedeutung und in der religiösen zu suchen sein: die Ethik mit ihrer Welt des Guten und Bösen, die Religion mit ihrer Welt des „Himmlischen“ und „Sinnlichen“. Wenn jene Welten im „Menschen“ zum Bewusstsein gelangen sollen, so scheint — überhaupt ein Ich als Träger des Bewusstseins vorausgesetzt — ein Doppelich notwendig zu sein; zumal deshalb, weil die

eine Gruppe von Menschen nur das Böse, resp. Sinnliche zu kennen scheint, und wenn sie selbst das Gute und Himmlische kennt, dieses doch in dem Schmutz des Bösen, resp. Sinnlichen begräbt. Aber die Voraussetzung des Ich wie des Doppelich ist eine unpsychologische Denkart; sie stammt aus der Metaphysik und dort soll man sie auch belassen. Man darf sie nicht in die Psychologie mit hinübernehmen, zumal wenn sie sich als überflüssig erweist. Man soll sich nur daran gewöhnen, das Bewusstseinsleben in seinen „Erscheinungen" zu fassen. Ist jedesmal ein besonderes Ichbewusstsein da, wenn ich nur eine Wahrnehmung mache oder mich zur religiösen Empfindung erhebe? Nein. Der psychologische Unterschied beider Seelenmomente liegt nicht in verschiedenem Ichbewusstsein, sondern in den Etwas, die beide Male bewusst werden, in dem wahrgenommenen Etwas und in dem religiösen Etwas. Ist jedesmal ein besonderes Ichbewusstsein da, wenn ich etwas Böses im Sinne habe und wenn ich an etwas Gutes meine Kraft setze? Nein. Der ganze Unterschied liegt in dem Bösen und Guten, das ich im Sinne habe. — Wir schliessen ab: Weder ein doppeltes Ichbewusstsein noch überhaupt ein ursprüngliches „Ichbewusstsein" ist psychologisch konstatierbar. Es beschäftigen uns nichtreligiöse und religiöse Gegenstände, das Böse und das Gute u. s. w., wie sie psychologische Etwas sind. Ein Ichbewusstsein überhaupt ist eine am Gegensatz des „andern" entstandene Vorstellung über Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken, die dieselben uns als die „unsrigen" zum Bewusstsein bringt.

§ 2. Der Glaube.

Im Namen der Religion wird weiter versucht, eine neue Bewusstseinsart und -weise, welche spezifisch der religiösen Erkenntnis und Erhebung dienen soll, zum Dogma zu erheben. Diese neue Bewusstseinsart und -weise sei — so sagt man — der Glaube. Die übersinnlichen Dinge könnten nicht mit Wahrnehmung, Vorstellung erreicht werden; das vermöge nur der Glaube. Deshalb leugne auch der „natürliche" Mensch, der nur von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Erinnerungen,

Phantasien, Wollungen und Gefühlen lebe, die übersinnlichen, ewigen Dinge; er verstehe absolut mit ihnen nichts anzufangen, bis in ihm eine neue Bewusstseinsart und -weise, eben jener Glaube auflebe, ein Gnadengeschenk vom Himmel. Es ist eine sehr wichtige Frage, die Frage nach der Selbständigkeit des Glaubens gegenüber Wahrnehmen und Vorstellen, als Bewusstseinsarten und -weisen. Leider ist dieselbe selten ins Auge gefasst, noch seltener scharf formuliert worden.

Wir dürfen sie in diesem Zusammenhange nicht behandeln, weil es ein psychologisches Gesetz ist, dass die Bewusstseinsarten und -weisen erst am Etwas klar werden, wie umgekehrt, dass die Etwas durch die Bewusstseinsarten und -weisen in ein schärferes Licht gerückt werden. Beim Ich handelte es sich um Etwas, das vor allem näheren Eingehen durch die psychologische Erfahrung einfach ausgemacht werden konnte. Hier handelt es sich um ein Glied aus grösseren Zusammenhängen. Diesen wollen wir es auch nicht entreissen (cfr. Kapitel 5).

Drittes Kapitel.

Die Aufgaben der Religionspsychologie.

Ehe wir uns an eine psychologische Bearbeitung der religiösen Phänomene, Erfahrungen oder wie man es sonst nennen mag, heranwagen, ist es angebracht, dass wir uns die Methode und den Weg klar machen, nach der und auf dem wir zu einer Bestimmung des Umkreises religiöser Phänomene, sowie zur Bestimmung der Massstäbe oder Gesetze kommen, nach denen jene Phänomene sich als religiöse ausweisen können.

§ 1. Der Ausgangspunkt religionspsychologischer Aufgaben.

Den Ausgangspunkt der religionspsychologischen Aufgaben haben wir schnell bestimmt. Es ist dies die Beschrei-

bung der psychologischen Phänomene, die unter uns mit dem Prädikat „religiös“ kursieren.

So leicht diese Bestimmung des gesuchten Ausgangspunktes ist, so schwierig ist es dabei, den rechten Sinn des Gesagten zu entwickeln, das rechte Licht über das Gesagte zu werfen. Wesentlich lichtvoller sofort wird jene Bestimmung, wenn wir uns an Früheres erinnern, und zwar an die Polemik gegen die formale Bedeutung psychologischer Arbeit. Nicht also die „formale Seite“ des psychologisch Gegebenen fassen wir ins Auge, nicht das psychologisch Gegebene mit seiner Beziehung auf den Gegenstand „überhaupt“. Das psychologisch Gegebene oder Phänomen gilt uns — worauf wir früher schon kurz hinwiesen — als ein ganz bestimmtes Etwas mit einer ihm eigentümlichen, es charakterisierenden Bewusstseinsart und -weise. Wir verstehen es absolut nicht, wie Reischle (l. c. S. 35) sagen kann: „Aber wo es sich um einen bestimmten Inhalt der psychologischen Thätigkeit (!) handelt, kann diese Psychologie nicht mehr Auskunft geben.“ Freilich eine Psychologie mit unterbundenem Lebensnerv kann es nicht; eine Psychologie, die durch die Metaphysik vergewaltigt wird, kann es nicht: eine freie Psychologie dagegen kennt keine andre Aufgabe als die Untersuchung des so und so bestimmten Etwas und seiner Bewusstseinsart und -weise.

Nach dieser Klarstellung kommen wir zu den Aufgaben, die die Psychologie gleich an der Schwelle der Religionswissenschaft erhält.

Ihre erste Aufgabe ist die Sammlung aller Etwas, die jemals das Prädikat „religiös“ erhalten haben, unter den psychologischen Gesichtspunkt. Diese Sammlung aller religiösen Etwas an und für sich ist die Aufgabe der Religionsgeschichte. Der Psychologe hat diese nur genau zu studieren und dann allerdings das ganze Material dem psychologischen Gesichtspunkt zu unterstellen. Dies letztere ist ein Neues, wie jeder zugibt, ein Psychologisches. Das Geschichtsstudium wie die Betrachtung des gesammelten Materials als religiöser Etwas nennen wir zusammenfassend „Sammlung aller religiösen Etwas“.

Hierzu eine Bemerkung. Das Material, das wir sammeln und der psychologischen Betrachtung unterstellen, wird uns aus der Geschichte wie aus eigener Erfahrung zu teil. Das Geschichtsmaterial rubriziert man nun gern in die objektive Religion und in die subjektive Religiosität. Reischle (S. 76) wünscht aber schon „die objektive Religion im Zusammenhang mit ihrer Verwirklichung in der subjektiven Religiosität" betrachtet zu sehen. Wir gehen noch weiter. Für die Betrachtung des geschichtlichen Materials ist uns unsre eigene „Erfahrung" mit dem Material, was sie liefert, massgebend. Nun wird bei dem Material aus der eigenen religiösen Erfahrung keiner auf den Gedanken kommen, es in den zwei Rubriken „objektive Religion" und „subjektive Religiosität" zu behandeln. Es wird nur das Etwas und die Art und Weise seines Bewusstseins in Betracht gezogen werden können. Nicht anders bei dem Material, das uns die Religionsgeschichte liefert. Wir wollen dasselbe so haben und wenn wir es nicht so haben, es so gewinnen, wie es damals von den Religiösen gehabt wurde. Die „Erfahrung" der früheren Frommen wollen wir haben. Diese „Erfahrung" wird schlecht wiedergegeben durch das Zusammen von objektiver Religion und subjektiver Religiosität. Wenn man es auch verstehen kann, wie man dazu kam, von objektiver Religion, den religiösen Gegenständen resp. den Glaubenssätzen über dieselben im Gegensatz zur subjektiven Religiosität als dem „Leben" in diesen Sätzen, zu sprechen, so ist eine solche Einteilung doch keine wirklich psychologische. Der Psychologie sind nur die „Erfahrungen" der Geschichte wie des eigenen Daseins gegeben. Daran vermag sie nur das Etwas und seine Bewusstseinsarten und -weisen zu betrachten.

Beim Eintritt in die Religionswissenschaft sieht die Psychologie gleich noch eine zweite Aufgabe sich gestellt. Sie entdeckt gleich an der psychologischen Erfahrung die „Zusammengesetztheit".

Solche Komplikationen kennt sie nun freilich von Haus aus, und wenn ihr von dort die nötigen Kräfte mitgegeben sind, wird ihr diese wie auch die erste Aufgabe nicht allzu schwer werden. Es handelt sich eben in der Religion auch

um die Komplikationen von Vorstellung und Gefühlen oder von Vorstellungen, Gefühlen und Wollungen. Die erste Art der Komplikationen wird sie in reichem Mass bei Buddhismus, Muhammedanismus, Mystik entdecken; aber die christliche Religion bietet auch genug Mystik. Die zweite Art der Komplikation ist etwas Gewöhnliches in der christlichen Religion. Ein ganz konkretes Beispiel ist der Entschluss, demütig zu werden im Hinblick auf den leidenden Gottessohn, der durch sein Leiden unser „Selbstgefühl" weckt, ihm den Trieb und die Kraft gibt, es seiner Demut nachzuthun. Man vergegenwärtige sich die Komplikationen des eben gesprochenen Satzes! In diesen Typen lässt sich wieder die Komplikation der Vorstellung selbst behandeln. Wie viele Vorstellungen haben nicht eine solche aufzuweisen! Man denke an die Verknüpfung der Persönlichkeit mit dem über Raum und Zeit erhabenen Wesen Gottes u. s. w. Innerhalb dieser Typen lässt sich die Verbindung einer Vorstellung mit verschiedenartigen Gefühlen und Wollungen darthun. Das Wesen „Gott" kann uns „zu sich ziehen" und uns „tief im Gewissen schlagen": eine Vorstellung, ganz verschiedenartige Gefühle. Die Liebe Christi kann uns „begeistern" zu herrlichem Wollen, sie kann uns auch lahmlegen in unserm Wollen, wenn wir den Abstand unsres Wesens von dem seinigen recht lebhaft vor Augen haben: eine Vorstellung, ganz verschiedenartige Wollungen. Man kann weiter von Gefühlen und Wollungen reden, die scheinbar keine „Beziehung" auf eine Idee als ihren Gegenstand enthalten, die jedenfalls keine deutliche „Beziehung" auf etwas derartiges aufzuweisen haben. Und wer sucht, kann noch weitere interessante Einzelaufgaben oder -fragen entdecken. Bei dieser Bearbeitung der Phänomene als Komplikationen wird ein besonderes Interesse daraus entstehen, dass man sieht, wie manchmal Widerstrebendes gewaltsam vereint wurde, wie sodann dies Widerstrebende sich wirklich zu vereinigen suchte, wie endlich diese Vereinigungsversuche zu Umbildungen des einen oder andern Teilelementes führte. Man denke an die Zusammentragung der Persönlichkeit und des raum- und zeitlosen Wesens. Man denke daran, wie Nationalgefühle, die ur-

sprünglich der Religion fremd sind, mit dieser zusammengebracht werden, und dadurch umgebogen werden, ein Prozess, der analog wiederkehrt bei der Umbiegung eines Charakters unter dem Druck religiöser Erfahrung. Man denke daran, wie die Wollungen durch die Religion sich umbiegen lassen, wie nicht bloss denselben ein andres Ziel vorgesteckt wird, sondern wie ihnen eine andre Art aufgeprägt wird. Ein grosses Feld liegt der Bearbeitung offen!

Zu dieser zweiten Aufgabe hat die Psychologie eine Vorarbeit zu leisten. Sie muss uns zeigen, was wir uns im Genauen zu denken haben, wenn wir von „Zusammengesetztheit" der psychologischen Phänomene, wenn wir von Bewusstseinskomplikationen reden. Sind die Komplikationen als summiert aus gewissen Elementen zu denken, oder verschmolzen, verwachsen aus ihnen? Beide Fragen setzen als Elemente die Bewusstseins„vorgänge" voraus. Stellen auch wir uns auf diese Voraussetzung, so möchten wir uns auf die Seite der letzteren stellen, die behaupten, jene Komplikationen wären aus Verschmelzung oder Verwachsung der Bewusstseinsvorgänge entstanden. Denn es erscheint natürlicher, einen komplizierten Vorgang aus der Verschmelzung oder Verwachsung von Teilvorgängen zu erklären, als durch Summierung. Im letzten Fall begriffen wir nicht, wie aus den Teilvorgängen ein geschlossen Neues entstünde. In der That neigt man denn auch bei ziemlich allgemeiner Anerkennung der Voraussetzung allgemein dazu, die Teilvorgänge sich verschmolzen und verwachsen zu denken. Nun erkennen wir aber in Wahrheit die Voraussetzung, die Elemente des psychologischen Lebens seien die Bewusstseinsvorgänge, wie wir schon oft (besonders Kap. 1, § 3) sahen, nicht an. Wir gingen von den Etwas aus und den Bewusstseinsarten und -weisen. Unter dieser Voraussetzung reden wir von Komplikationen in dem Sinn, dass wir an einem psychologischen Phänomen, sofern es Etwas ist, Teile unterscheiden, jedoch nicht Teile als die Elemente, die es zusammensetzen in seiner Existenz, sondern Teile, die wir erfahren bei der Erfahrung des Etwas. Ebenso reden wir von Komplikationen in dem Sinn, dass wir bei dem psychologischen Phänomen, sofern es Bewusstseinsart

und -weise ist, verschiedene Bewusstseinsarten unterscheiden können, so etwa die der Wahrnehmung und die des Gefühls u. s. w. Auch hier haben wir die Kontrolle in der Erfahrung. Wir mögen dabei die relativen Bilder des „Verschmelzens" oder „Verwachsens" ruhig aus dem Spiel lassen: die Erfahrung ist unser Halt und die Quelle, aus der wir direkt schöpfen wollen.

Die bisher gestellten Aufgaben, die Sammlung des Materials und Unterstellung desselben unter den psychologischen Gesichtspunkt wie andrerseits die Ausweisung der Komplikationen geben uns die Beschreibung der religiösen Phänomene.

Auch die Beschreibung ist also eine religionspsychologische Aufgabe. Damit treten wir in Gegensatz zu Reischle, der zwischen Religionspsychologie und Beschreibung des christlich-religiösen Lebens unterscheidet, mit der Motivation, dass diese, die Beschreibung des christlich-religiösen Lebens, eine konkret bestimmte, individuell historische Färbung bekommt, während jene von einem solchen Inhalt abstrahiert, auch wenn sie die konkrete christliche Religion zum Ausgangspunkte nimmt (l. c. S. 69). Nur den Parallelismus beider Arbeiten gesteht Reischle zu. Schliesslich sei die Religionspsychologie zu empfehlen: 1. weil erst durch Abstraktion die Charakteristik der religiösen Vorgänge gegenüber den andern geistigen Vorgängen; 2. weil durch Abstraktion und deren Begriffe eine bessere Beurteilung der übrigen Religionen stattfinden könne.

Leistenswertes genug für die Psychologie, so dass man den „bescheidenen" Nutzen gar nicht versteht. Aber noch lange nicht genug. Die Psychologie zieht die Beschreibung christlich-religiösen Lebens mit in ihr Gebiet, und nicht nur die des christlichen Lebens, sondern auch die fremder Religionen. Dass man dabei allgemeine Begriffe bildet und vorhandene dankbar gebraucht, ist etwas Selbstverständliches, was eine selbständige Beschreibung des christlich-religiösen Lebens auch thun müsste. Das macht also auch die psychologische Arbeit nicht zu einer formalen. Diese Bestimmung psychologischer Leistung geht auf falsche, metaphysischen Wurzeln entsprossene Auffassungen der „Erfahrung" zurück. In Wahrheit geht's der Psychologie um das Individuellste

jeden Phänomens, das einmal als religiöses ausgegeben worden ist. Freilich wird sich das Material bald in bestimmte Gruppen zerlegen, die einen einfacheren Blick über das Ganze gewähren. Aber diese Einfachheit ist doch nicht entstanden aus einem „Absehen" vom Individuellen, sondern durch Aehnlichkeitsverhältnisse, die im Individuellen sich zeigen (1. Kap., § 2).

§ 2. Die Gesetze, welche eine Art von psychologischen Phänomen als religiöse charakterisieren. (Das Wesen der Religion.)

Bis jetzt haben wir uns die psychologischen Phänomene, die man religiöse nennt und genannt hat, geben lassen. Notwendig treibt uns nun die Frage: Was macht das Wesen dieser Erscheinungen aus? — Was will diese Frage?

Das Wesen eines Dinges oder Vorgangs ist nach der alten Philosophie die essentia (υποκειμενον), die den wechselnden Eigenschaften zu Grunde liegt, an der die Veränderungen, Vorgänge genannt, stattfinden. Ueberträgt man diese Anschauungen auf die psychologischen Phänomene, auf die dem Ding nachgebildeten Bewusstseinsvorgänge, so findet man als υποκειμενον oder essentia entweder die Seele oder sonst ein die einzelnen Phänomene zusammenhaltendes unbekanntes Etwas (Ich, Bewusstsein an sich u. s. w.). Ueberträgt man jene Definition des Wesens nun auf die einzelnen Klassen der psychologischen Phänomene, um das Wesen der Vorstellung, dann das des Wollens, dann das des Gefühls aufzuweisen, so stellt man als υποκειμενον wohl eine „ursprünglich bildende Kraft" jeder Klasse auf (cfr. Reischle l. c. S. 5). Das Wesen der Religion bestände dann auch in einer solchen „ursprünglich bildenden Kraft". Die verschiedenen, den psychologischen Klassen entsprechenden „Kräfte" müssten von der Seele, vom Ich oder sonst etwas wieder zusammengehalten werden.

Wir werden diese Definition des Wesens uns nicht zu eigen machen, denn sie ist metaphysisch und nicht psychologisch. Sie ist nicht erfahrungsmässig aufzuweisen und übereilig erschlossen. Die Aufsuchung einer ursprünglich

bildenden Kraft ist zudem nicht das Naheliegende. Sowohl deshalb nicht, weil sie nicht erfahren wird, als auch deshalb nicht, weil sie uns womöglich noch auf den höchst zweifelhaften Boden der allmählichen Entstehung des betreffenden Phänomens führt. Näher liegt es doch, aus dem Gegebenen der psychologischen Phänomene das Wesen derselben zu bestimmen. Das gilt auch von dem religiösen Phänomen. „Eine ursprünglich bildende Kraft" desselben — da kommt der eine mit Offenbarung, der andre mit der Lebensnot u. s. w Beide begeben sich auf den Boden der Entstehung des Phänomens, anstatt das Phänomen erst einmal selbst reden zu lassen und wenn es noch nicht von selbst redet, zum Reden zu bringen. Wir dürfen hoffen, dass es nicht in ein tiefes Schweigen sich hüllen wird. Kein psychologisches Phänomen hat das bisher gethan und das religiöse hat doch keinen Grund dazu, anders darin zu verfahren.

Machen wir uns eine solche Methode zum Grundsatz, so finden wir eine Hilfe und ein Entgegenkommen in einer Bestimmung des Wesens der Dinge, wie sie heute überall versucht, jedoch in der Philosophie wie in den einzelnen Wissenschaften noch der Klärung harrt. Wir meinen den Satz: Das Wesen eines Dinges, eines Vorgangs ist sein Gesetz. Man macht nun das Gesetz gern wieder zur „treibenden Kraft". Oder man erhebt das Gesetz zum teleologischen Zweck, der sich überall, in geringen Stufen mehr und mehr verwirklicht. Diese Umbildungen des Gesetzes dürfen wir als Psychologen nicht mitmachen.

Suchen wir nun das psychologische Gesetz der religiösen Phänomene, so werden wir durch die Aufstellung eines solchen Gesetzes auch die Verschiedenheit der religiösen Phänomene von den sonstigen aufzeigen. Bei der Beschreibung religiöser Phänomene, dem Ausgangspunkt psychologischer Aufgaben, mochte hin und wieder diese Verschiedenheit bewusst werden. Von einem solchen „hin und wieder" ist dagegen nach der Aufstellung des oder der religiösen Gesetze keine Rede mehr. Es wird den Gesetzen oder dem Gesetz darum zu thun sein, jene Verschiedenheit der religiösen Phänomene von den andern psychologischen Phänomenen prinzipiell herauszukehren. Eine

solche prinzipielle Selbstunterscheidung von den Gesetzen des sonstigen psychologischen Lebens kann ihnen nur förderlich sein.

Was verstehen wir nun unter psychologischem Gesetz? Setzen wir zur Vorsicht unsre Bestimmung der Psychologie vor die Antwort. Wir sagten: die Psychologie frage nach dem Etwas und der Art und Weise seines Bewusstseins. Danach ist das psychologische Gesetz der Religion das „Element", das in keinem religiösen Phänomen fehlen darf, das daher dieses Phänomen als religiöses charakterisiert. Das Element bestimmen wir nach der Bestimmung der Psychologie sowohl als Etwas, wie als Bewusstseinsart und -weise. Das psychologische Gesetz der Religion ist danach das Etwas und die Bewusstseinsart und -weise, die in keinem religiösen Phänomen fehlen dürfen, die deshalb dieses Phänomen als religiöses charakterisieren und jedermann ausweisen. Für „Element", Etwas und Bewusstseinsart und -weise mögen wir jetzt ruhig Thatsache setzen. Danach ist also das psychologische Gesetz die Thatsache, welche keinem religiösen Phänomen fehlen darf. Wir dürfen „Erfahrung" setzen: das psychologische Gesetz ist diejenige „Erfahrung", die keinem religiösen Phänomen fehlen darf.

Der alte Vorwurf, die psychologische Arbeit sei formal, wird hoffentlich nicht wieder auftauchen. Es handelt sich beim Gesetz immer um das Etwas, das bewusst wird, mag dasselbe noch so allgemein dargestellt werden.

Deutlich ist auch, dank der Bestimmung der Psychologie, eine Klippe vermieden, in die eine mit metaphysischen Mitteln betriebene Psychologie leicht hinein gerät und unnötig Aergernis bereitet.

Man macht so gerne jene Thatsache, oder jenes Element, welches das Gesetz aller religiösen Phänomene wiedergibt, zum Produkt einer Funktion. Selbst Kant konnte sich des nicht erwehren, dass ihm unter der Hand die Kategorien zu Begriffen von Funktionen wurden, vermöge deren der Verstand sich des in der Sinnlichkeit dargebotenen Materials bemächtigt, durch die er, wie den verschiedenen Vorstellungen im Urteil, so auch den durch die Anschauungen dargebotenen

Vorstellungen die Einheit, die synthetische Einheit, und damit notwendige und allgemeine Geltung verschafft. Auch Reischle erkennt mit ausdrücklicher Berufung auf Kant keine andre Argumentation an. Er meint, wenn Kant die Erkenntnisresultate zerlege, um in ihnen allgemein notwendige Elemente: Anschauungsformen, Verstandesbegriffe, Ideen zu entdecken, so erreiche er „durch diese erkenntniskritische Methode" zugleich eine erkenntnispsychologische Analyse: „sofern das Erkenntnisresultat gar nicht ohne unsre Erkenntnisthätigkeit besteht, so ist durch jedes dieser Elemente, welche aus den fertigen Erkenntnisprodukten als allgemeingültig und notwendig sich herausheben lassen, auch eine besondere Art von Thätigkeit repräsentiert, welche bei dem Hervorbringen der fertigen Erkenntnis mitwirkt" (l. c. S. 83). Es ist aber leicht ersichtlich, dass die Erweiterung des Gesetzes aller religiösen Phänomene zu einer (natürlich gewirkten und natürlich sich auswirkenden) Funktion, die mitwirkt zum Zustandekommen der Erkenntnis oder die gar durch ihr Sich-Auswirken das religiöse Phänomen bildet, es schafft, die psychologische Untersuchung in die fremden Bahnen der Metaphysik treibt. Jene „Funktion" ist für die Psychologie kein „Gegebenes", keine Erfahrung; sie ist ein Erklärungsmittel metaphysischer Art. Bei diesem metaphysischen Charakter wollen wir sie ganz aus dem Spiele lassen, weil sie doch nur Rätselhaftes aus Lust des Erklärens bietet. Sie umgeht den psychologischen Weg der Beschreibung des Erfahrenen, um sofort zu erklären. Sie ist auch ein Produkt jenes metaphysischen Erklärungsübereifers, der der Psychologie so schwere Hindernisse in den Weg legt. Im Interesse ruhiger, geklärt sicherer psychologischer Forschung müssen wir derartige Metaphysicismen über Bewusstsein, oder genauer Bewusstseinsentstehung, abweisen und ein für allemal von ihnen lassen. Wir meinen damit auch Kants eigentliche Absicht zu verfolgen. Man kann ja genau die Wurzeln nachweisen, die ihn verführten, bei der Untersuchung über die Gesetze jeder Vernunfterkenntnis nach Funktionen zu greifen. Es war eben das Begriffspaar „Receptivität" und „Spontaneität", das er mit dem andern, „Sinnlichkeit und Verstand" verband. Der Verstand wurde so zum

Spontanen, Thätigen, zur Funktion. — Nun aber haben wir bereits eine ganz deutliche Antwort hinsichtlich der psychologischen Gesetze gegeben. Das psychologische Gesetz muss eine psychologische Erfahrung, d. h. ein psychologisches Etwas mit entsprechender Bewusstseinsart und -weise sein, die bestimmte psychologische Phänomene als religiöse charakterisieren. Das würde gesicherte Arbeit (vielleicht eine beschränkte) bieten und einigen können. Das Operieren mit Funktionen würde trennen: die einen würden sich allein auf natürliche Entwicklung, die andern auf eine notwendige Ergänzung dieser natürlichen Entwicklung durch Offenbarung steifen und beide nicht weiterkommen. Denn die Geschichte hat deutlich gezeigt, dass aus diesen Gegensätzen keine neue Anregung des Nachdenkens mehr zu schöpfen sei. Und das sollte warnen!

Das Wesen der religiösen Gesetze, ihre Bedeutung unterliegt weiter einem schweren Missverständnis. Die Gesetze geben die religiösen Phänomene, sofern wir sie aus historischer Ueberlieferung und „eigener Erfahrung" bekommen, in ihrem Kernpunkt gewissermassen wieder. Damit ist gleich das Missverständnis ausgeschlossen, aus den Gesetzen ginge die Wahrheit der betreffenden religiösen Phänomene hervor. Das ist einfach falsch. Man mag die Wahrheit nehmen, wie man will, nichts verlautet über sie bei Feststellung der religiösen Gesetze. Es verlautet z. B. nichts darüber, ob die „religiösen Phänomene eine von uns unabhängige, auf unser Leben einwirkende Wirklichkeit in diesem ihrem Wirken richtig und verständlich bezeichnen" (Reischle, l. c. S. 80); oder es verlautet nichts darüber, ob es eine religiöse Wirklichkeit gibt, die mit der Vorstellung von ihr übereinstimmt, oder zu ihr passt, ihr konvenient ist u. s. w. Einzig und allein die religiösen Phänomene, insofern sie verschiedene Etwas und verschiedene Bewusstseinsarten und -weisen bieten, kommen in Betracht. Der Beweis ihrer Wahrheit kommt in den Gesetzen nicht zum Ausdruck, — die Wahrheit ist ein weiterer psychologischer Untersuchung zu überlassender Punkt. Man rechtfertigte wohl auch die Wahrheit psychologischer Phänomene mit ihrer Ableitung aus zu Grunde liegenden

„Funktionen“ (cfr. vorher auch Kant). Dieser Weg, auch für das religiöse Gebiet empfohlen, ist sowohl mit der Aufstellung der Gesetze nicht gegeben, als auch unpsychologisch. Wir sahen das ja kurz zuvor. Die Wahrheit hat nun einmal mit den psychologischen Gesetzen nichts zu thun, sie bleibt eine neue Frage. Mag ich das Gesetz einer Erscheinung, meinetwegen als ihr natürlich wirkendes Gesetz erfasst haben, so ist damit noch nichts über die Wahrheit der Erscheinung gesagt.

Wer Gesetze suchen will, hört immer den Vorwurf, wer wüsste, ob nicht mehrere Gesetze sich am Ende herausstellen würden. Das wäre doch das Schlimmste, was es gäbe. Grade aber bei der Religion würde ein Vorgehen, das nur ein Gesetz suchte, misslingen müssen, weil es Afterarten gäbe, die nicht zur Religion gezählt werden dürften. Dann aber dürften auch diese Afterarten nicht benutzt werden, um jenes eine Gesetz herauszubekommen. Nun, wir werden ja vorläufig bei verschiedenen Gesetzen ankommen; das ist ganz richtig und sicher zu prophezeien. Etwa die polytheistischen, theistischen, pantheistisch-ästhetischen, deistisch-moralischen Religionen möchten sich in Gesetzen, zum kernhaften Ausdruck gebracht, darbieten. Das würde also Material für die Aufsuchung eines einheitlichen Gesetzes sein. Eins ist nun zu beachten. Bei diesem weitern Vorwärtsschreiten dürfen wir uns nicht von dem Hauptgesetz der geschichtlichen Religionen, sofern diese eben als geschichtliche in Betracht kommen, in Fesseln schlagen lassen. Um das Hauptgesetz, wie es geschichtlich vorliegt, handelt es sich ja nicht, sondern um das psychologische Hauptgesetz. Da wir nun annehmen dürfen, dass das psychologische Leben der Menschheit im Lauf der Zeiten sich nicht wesentlich verändert hat, so haben wir auch das Recht, aus unserm Nacherleben und Nacherfahren der Geschichte wie aus unsern eignen Erfahrungen heraus, jenes psychologische Hauptgesetz herauszugewinnen (cfr. §. 4 dieses Kapitels). Die „Afterarten“ kommen hier auch, gleich von vornherein, nur insofern in Betracht, als sie psychologisch erfahren sind und nacherfahren werden. Der psychologische Gesichtspunkt wird dann auch schon entscheiden, ob und

weshalb sie „Afterarten" sind. Bei dieser Stellung der Frage brauchen wir nicht zu befürchten, in einem mehrgespaltenen Resultat umzukommen. Ein einheitlicher Gesichtspunkt, der psychologische, ist ja von vornherein an die „Erfahrungen" angelegt. Wer ihn geschlossen durchzuführen versteht, hat gewonnenes Spiel (cfr. §. 4).

§ 3. Illustration der psychologischen Gesetze religiöser Phänomene.

Hat man die psychologischen Gesetze der religiösen Phänomene festgestellt, so wird man am Schluss der Untersuchung diese Gesetze in den einzelnen Phänomenen zusammenfassend darstellen, um dem Leser ein einheitliches Bild zu geben. Es wird nichts schaden, ohne Begründung einer bestimmten Fassung des religiösen Gesetzes ein solches Bild, skizzenhaft wenigstens, zu versuchen.

Das grundlegende psychologische Gesetz aller religiösen Phänomene scheint uns der Ewigkeits- oder Unendlichkeitsgesichtspunkt zu sein (sub specie aeternitatis). Wir fragen uns, wie sich dieses Grundgesetz in den einzelnen Phänomenen durchsetzt. Dabei gehen wir von der Dreiteilung Vorstellen, Wollen und Fühlen aus.

Zuerst fragen wir also, wie der Ewigkeits- oder Unendlichkeitsgesichtspunkt sich in dem vorgestellten religiösen Etwas zum Ausdruck bringt. Wir nehmen da die Vorstellung „Gott". Behält in diesem Etwas die Kategorie der Persönlichkeit aus irgend welchen Gründen die Oberhand, so macht sich der Ewigkeitsgesichtspunkt immer wieder als Negation und Potenzierung geltend: z. B. Gott ist unendlich, unbegreiflich, unausforschlich, unermesslich, unwandelbar, heilig u. s. w. — er ist übernatürlich, überweltlich, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, allgütig, allgenugsam u. s. w. Das Etwas, das wir Gottes Denken, Fühlen, Wollen nennen, ist jedenfalls vom Ewigkeits- oder Unendlichkeitsgesichtspunkt beleuchtet. Unter Umständen vermag derselbe sich so durchzudrängen, dass man Gott geradezu als „unpersönlich" bezeichnet, ein qualitätsloses Absolutes. Alle individualisierenden, verend-

lichenden Eigenschaften zerfliessen dann in ein Nichts. — Nehmen wir die Vorstellung „Offenbarung". Sie ist, wie sie in den beiden Testamenten Gestalt gewonnen hat, eine ewige Wahrheit, an die die endlichen Menschen sich selbstverständlich zu binden haben. Sie gelangt „in die Welt" auf dem Weg der Inspiration. Interessant ist es zu sehen, wie gegen diese (metaphysischen) Auffassungen der Offenbarung, wie sie deutlich den Ewigkeitsgesichtspunkt an sich tragen, endliche Kategorien, besonders die der selbstbestimmten Persönlichkeit sich auflehnen. Es entsteht z. B. die Frage, wie sich die Persönlichkeit bei der Inspiration verhalte, ob passiv oder aktiv-passiv. Die reine Passivität der Persönlichkeit bei der Aufnahme der Inspiration scheint der psychologischen Forschung über die Persönlichkeit zuwiderzulaufen. So erscheint der Gedanke einer teilweisen Aktivität der Persönlichkeit annehmbar. Diese Aktivität bezöge sich dann allerdings nicht auf den Inhalt des Mitgeteilten, sondern auf die „Form", auf die eigentümliche Beleuchtung, welche dem Inhalt aus dem persönlichen Leben erwächst. Aber auch diese Art scheint der Psychologie noch nicht zu behagen. Inhalt und Form in dieser Trennung und selbständigen Daseinsweise scheinen psychologische Unmöglichkeiten zu sein. So entsteht die Abschwächung des ursprünglichen Begriffs „Inspiration", selbstverständlich auch die Abschwächung des Begriffs „Offenbarung", wie sie immermehr theologischerseits anerkannt wird. — Was die Vorstellung von Christus angeht, so wird der Ewigkeitsgesichtspunkt von vornherein klar (cfr. die Bezeichnung Gottessohn) ebenso aber auch die Hemmungen, die derselbe erfährt. Diese Hemmungen liegen in der „Menschheit" Jesu und knüpfen an dieselbe an. Soweit es diese Rücksicht erlaubt, suchen die einen zu negieren und potenzieren, die andern suchen mit dieser selbigen Rücksicht die Negationen und Potenzierungen zu schlagen. Dasselbe, was man bei seiner Person vornimmt, thut man auch mit seinem Werk. Die einen negieren und potenzieren: Christi Werk ist Offenbarung Gottes, Versöhnung und zwar eine ewige, endgültige, jedem helfende und von jedem notwendig zu „ergreifende"; sie ist die Weltthat, auf die die Früheren hofften, von der die Zu-

kunft lebt. Die andern suchen solchem Unternehmen mit dem Hinweis auf die Menschheit des Erlösers entgegenzutreten und leugnen entweder die Bedeutung seines Werkes oder suchen ihr einen andern, abgeschwächten Sinn abzugewinnen. Nun webt sich der Ewigkeitsgesichtspunkt um diese Person und sein Werk in immer neuen Schattierungen und Nuancen. Vor allem zeigt er sich in der Präexistenzanschauung von Messias, in seiner Erhöhung, einem Zeichen dafür, dass die Welt ihn nicht behalten konnte. — Im Anschluss hieran machen wir auf die Präexistenz überhaupt aufmerksam, als einem eigentümlich jüdisch-christlichen Ausdruck des Ewigkeitsgesichtspunktes. Alle Gegenstände, die dem Religiösen wertvoll sind, werden präexistent zu fassen gesucht. So Jerusalem, auf das der Christ als den Schauplatz zukünftiger Herrlichkeit hofft: Gal. 4. 26; Ebr. 12. 22; Apoc. 3, 12; 21. 2. 10; so der Tempel und seine Gerätschaften Ebr. 8. 5; Sir. 9. 8; so das Gesetz, das durch Engel vermittelt wurde G. 3. 19 [Rom. 7. 14]. Weiter kommen hier alle pneumatischen Güter, die wir zum Teil besitzen, zum Teil noch nicht besitzen: Eph. 1. 3 f., Col. 1. 5; 1 Petr. 1. 4; der zukünftige Aeon, dessen Kräfte wir schmecken Ebr. 8. 5. Man könnte sehr wahrscheinlich „präexistent" in „pneumatisch" enthalten sein lassen. Weiter kommt das Reich Mt. 25. 34 u. a., das Paradies und der Lebensbaum in ihm: Apoc. 2. 7; 22. 2; 14. 19; der Messias Eph. 3. 10 f. 1. Petr. 1. 20, Jud. 25; das Wort Joh. 1. 1, die Weisheit 1. Cor. 2. 6. 9; Act. 6. 3. 10; 7. 10; 1 Cor. 12. 8; Eph. 1. 17; Jac. 3. 15; 2 Petr. 3. 15 cfr. Sap. 8. 4 f. u. s. w. das Gute und das Böse Sir. 39. 30, die Tötung des Lammes Apoc. 13. 8, die Namen im Lebensbuch Apoc. 17. 8; das Mysterium, das seit den Aeonen verborgen ist Col. 1. 26, Mt. 13. 35 und jetzt offenbar ist Rom. 16. 25, u. v. a. Man sieht ganz deutlich, wie charakteristisch die Präexistenz den Ewigkeitsgesichtspunkt wiedergibt. — Die Prädestination stellt das Leben und endgültige Schicksal der Menschen unter den Ewigkeitsgesichtspunkt. Rom. 9. 11; Gal. 1. 15; 4. 4; Jud. 4; Sap. 12. 11 u. a.

Das vorgestellte Etwas, soweit es einzelne religiöse

Gegenstände wiedergibt, trägt nach alledem deutlich den Charakter des Ewigkeitsgesichtspunktes.

Wir kommen zum zweiten Fragment. Wie zeigt sich im Wollen das religiöse Gesetz, der Ewigkeitsgesichtspunkt? Das Wollen ist Gott absolut verpflichtet, das Nichtwollen oder auch schon das Sündigen „aus Unwissenheit" ist eine Beleidigung Gottes selbst. Andre Gedankengänge: Der Mensch kann das Ewige nicht leisten, dem ewigen Willen nicht genügen; er ist ja endlich. Das Gebot, das als Gottes Gebot etwas Ewiges fordert, übertritt er notwendig; sein Thun ist diesem Ewigen gegenüber nichts nütze. Nichts nütze, denn wer ein Gebot übertritt, übertritt das ganze Gesetz, beleidigt damit Gott, der das ganze Gesetz gab. So steht der Mensch zwischen absolut verbindlicher Pflicht und Leistungsunfähigkeit: niederschmetternde Tragik!

Weiter zur dritten Skizze. Wie setzt sich der Ewigkeitsgesichtspunkt im Fühlen durch? Wir denken an das Gefühl heiliger Andacht, die Anbetung, wo der endliche Mensch erschauernd aufblickt zum Ewigen. Etwas Aehnliches bietet sich uns beim Gefühl des Erhabenen, wo uns der ewig Erhabene zu sich zieht und uns erhaben macht. Eine mildere, sanftere Art religiösen Gefühls ist die Ergebung, in der wir Gott vernehmen, tröstend, zu uns redend, wie im stillen Säuseln des Windes. Eine Steigerung wieder, lässt uns das Gefühl der Ueberwältigung hingerissen sein von der Schönheit, Güte, Barmherzigkeit Gottes, des Ewigen, der uns blendet, uns die Blinden, der uns Unaussprechliches erzählt, uns den Stummen und Tauben, der uns unbedingtes Vertrauen und Dankbarkeit in Herz und Mund legt, der uns in das Gefühl unsrer absoluten Nichtswürdigkeit hinabstösst, um in dem entgegengesetzten des Versöhntseins, der Harmonie uns wieder aufzurichten und zu Siegern im Fallen zu machen.

Wir weisen noch einmal nachdrücklich darauf hin, dass wir die religiösen Phänomene durch eine solche Darlegung durchaus nicht zu einem Erzeugnis von „Funktionen" machen wollen. Wir meinen nicht, dass die „religiöse Funktion" nur in Thätigkeit zu treten brauche, um ein religiöses Phänomen

nach dem andern hervorzuzaubern und durch ihren Stillstand wieder verschwinden zu lassen. Es ist ein solcher Schluss für uns nur ein unpsychologisches Denken, ein metaphysischer Uebereifer, der den psychologischen Phänomenen möglichst schnell eine „Funktion" unterlegen muss, sonst ist er nicht zufrieden.

§ 4. Darf ein Normbegriff uns die psychologischen Gesetze der religiösen Phänomene geben?

Wir wollen uns die religiösen Gesetze und ihre Auffindung noch einmal nach einer wichtigen Seite hin ansehen. Der Widerspruch wird noch nicht verstummt sein.

Man sagt uns — das berücksichtigten wir schon §. 2 dieses Kapitels am Ende — es wäre doch nicht sicher und sei uns nicht garantiert, dass wir bei der Aufsuchung der religiösen Gesetze am Ende nicht mehrere erhielten. Nun hiesse doch Wesen: einheitliches Wesen. Suchten wir also das (psychologische) Wesen der Religion, so müssten wir notwendigerweise auch nur ein Gesetz verlangen. Es müsste uns also von vornherein garantiert sein, dass wir nur ein Gesetz am Ende der Untersuchung vorfänden. Diese Garantie hätten wir aber nicht, ja, man könne sogar nachweisen, dass die geschichtlichen Religionen sich nicht unter ein Gesetz bringen liessen; sie gingen dafür zu sehr auseinander. Hier könnte deshalb nur ein „Normbegriff" der Religion helfen, der uns das einheitliche Wesen derselben in einem Gesetz gäbe. — Was sagen wir dazu? Gewiss sind die psychologischen Gesetze aus dem geschichtlichen Material wie aus eigener Erfahrung zu gewinnen, gewiss hat auch dieses geschichtliche Material, eben in seiner geschichtlichen Bildung seine eigenen, verschiedenen geschichtlichen Gesetze. Hat es aber nun damit auch verschiedene psychologische Gesetze? Hat jede geschichtliche Religion damit auch ihr eigenes psychologisches Gesetz? Soviel ist wieder zugegeben: Jede geschichtliche Religion hat ihr eigentümliches Etwas, ihr eigentümliche Wollungen, ihr eigentümliche Gefühle. Doch ist diese Verschiedenheit keine psychologische, keine Verschiedenheit der

psychologischen Gesetze. Die psychologischen Gesetze menschlichen Vorstellens, Fühlens und Wollens können sich in den Jahrhunderten, Jahrtausenden nicht wesentlich verändert oder verschoben haben. Im einzelnen weichen die Generationen hinsichtlich ihres psychologischen Lebens voneinander ab: die Gesetze des psychologischen Lebens jedoch müssen als die Konstanten menschlich psychologischen Lebens angesehen werden. Veränderten sich diese Gesetze aber, so wäre anzunehmen, dass bei solcher Revolution innerhalb der menschlichen Anschauung schon sehr bald zu einer neuen Namengebung geschritten worden wäre. Für solche Revolutionen würde auch der einfachste Sinn Empfindung genug gehabt haben, um nicht unter demselben Namen Elemente und Erscheinungen heterogenster Art sich geben zu lassen. Ist das aber der Fall, so braucht man auch nicht zu befürchten, hinsichtlich des religiösen Lebens eine widerstreitende Mehrheit von Gesetzen zu erhalten. Freilich darf man nicht die Hauptgesetze der einzelnen geschichtlichen Religionen unter den Hut *eines* geschichtlichen Gesetzes bringen wollen und meinen, in diesem Unternehmen wäre unsre Absicht beschlossen. Das liegt uns total fern. Jene Hauptgesetze der einzelnen geschichtlichen Religionen werden sich jeder Subsummierung unter ein *geschichtliches* Gesetz sehr wahrscheinlich widersetzen. Aber die geschichtlichen Religionen resp. die Hauptgesetze derselben werden sich dem nicht widersetzen, dass sie unter ein *psychologisches* Gesetz gebracht werden, unter ein Gesetz, das also mit ihren Einzelheiten nichts zu thun und zu schaffen hat, dagegen ihrer aller psychologischen Kern herausheben möchte. Wir haben also deswegen ein Vertrauen nicht nur, sondern geradezu eine Garantie, dass wir ein Gesetz erhalten, weil wir dies Gesetz nicht aus den Religionen selbst, den Einzelheiten, nehmen, sondern aus dem den einzelnen zu Grunde liegenden psychologischen Kern. Wir legen damit an alle Religionen eine einheitliche Fragestellung an, und zwar eine Fragestellung, die nicht aus ihnen, als den historischen einzelnen geschöpft ist, sondern *die aus einer Stellung über ihnen allen herausfliesst*, aus der psychologischen Stellung nämlich. Diese Stellung ist dabei

als psychologische eine empirische, d. h. erfahrene; keine deduzierte, aus praktischen oder theoretischen Bedürfnissen postulierte, normative. Das psychologische Gesetz — wir sagen noch einmal dasselbe — ist ein aus der Erfahrung zu belegendes, zu beschreibendes; kein Begriff, den wir aus irgend welchen Gründen als Norm an die Einzelerscheinungen geschichtlicher Religionen anlegen, um diese eventuell danach zuzuschneiden.

Wir haben also festgestellt, dass das psychologische Gesetz, das wir suchen, eine Stellung über den einzelnen Religionen einnimmt, sodann, dass es ein durch Erfahrung belegbares Gesetz ist. Beides muss derjenige, welcher zum „Normbegriff" greift, verkennen. In der That finden wir ein Beispiel für diese Verkennung bei Reischle. Es heisst bei ihm: die „Massbegriffe" (das sind die Allgemeinbegriffe, in denen wir uns etwas eindeutig bestimmt zum Bewusstsein bringen wollen) haben nicht für alle einen übereinstimmenden Inhalt, es gibt vielleicht keinen einheitlichen Massbegriff, „der für alle religiösen Phänomene passte" (l. c. S. 51). Was nun? „Statt bei dem Massbegriff ‚Religion' von irgend einer möglichst elementaren fremden Religionsform auszugehen, welche wir erst auf Grund des eigenen Lebens uns mühsam verdeutlichen müssen, statt von dem faktischen Bestand des eigenen religiösen Lebens, welches in seiner Unvollkommenheit oder Verkehrtheit selbst oft wie ein fremdes von uns verurteilt wird, nehmen wir unsern Ausgangspunkt von derjenigen Gestaltung religiösen Lebens, welche nach unsrer Ueberzeugung die richtige, normale ist, und die wir selbst in unserm Leben zu verwirklichen trachten. Entnehmen wir aber dieser — allerdings in einer Bearbeitung . . . — den Massbegriff von Religion, so hat derselbe genauer den Charakter des Normbegriffs" (l. c. S. 52 f.). Ob der Massbegriff auch aus der unsrer Ueberzeugung nach vollkommensten Gestaltung religiösen Lebens genommen wird, es wird keine Stellung über oder ausserhalb der Religionen gesucht — man verkapselt sich vielmehr in den Einzelerscheinungen. Ebenso wird nun der Normbegriff nicht der psychologischen Erfahrung entnommen, sondern einer Ueberzeugung. Man werde dabei

nicht zum Sophisten und mache geltend: die Ueberzeugung sei doch psychologische Erfahrung. Gewiss. Aber die Sache liegt hier genauer so, dass der Normbegriff ein Begriff ist, der wohl durch die psychologischen Erfahrungen der Ueberzeugung von uns aufgestellt wird, der aber selbst keine psychologische Erfahrung zum Ausdruck bringt. Ein durchaus metaphysischer Begriff von der Religion kann auch von der Ueberzeugung getragen sein. Stellt die Ueberzeugung zufällig einen psychologischen Begriff auf, so ist das eben Zufall, und nicht das Produkt wissenschaftlicher Arbeit und Forschung.

Doch der Normbegriff ist ein mit vielen Waffen gerüsteter Kämpfer. Ist ihm eine abgerungen, so dringt er gleich mit neuen wieder auf uns ein. Wegen der Uebersichtlichkeit in dieser weiteren Besprechung des Normbegriffs fragen wir 1) nach seiner Motivation, 2) nach seiner Zusammensetzung.

Der aus einer einzelnen Religion oder doch im engsten Anschluss an sie gewonnene Normbegriff wird durch unsre Ueberzeugung von seiner Normalität motiviert. Die Ueberzeugung ist dabei ein recht schwaches Fundament, ihr wissenschaftlicher Wert gleich Null. Es müssen ihr schon wirklich starke Wahrscheinlichkeitsgründe mitgegeben werden, oder es muss in dem betreffenden Fall eine wirkliche Denkverlegenheit vorliegen, wenn die Ueberzeugung in der Wissenschaft auch nur annähernd eine Rolle spielen soll. — Nun wird ein solcher, durch Ueberzeugung motivierter Normbegriff, aus einer einzelnen, historischen, positiven Religion entlehnt werden: etwa aus dem Christentum. Es wird unter dem Regiment der Ueberzeugung auch etwas ganz Selbstverständliches sein, dass der eine diesen Zug, der andre jenen Zug am Christentum heraushebt, beide mit dem gleichen Recht der Ueberzeugung. Dieses Treiben ist in der heutigen Theologie fast sanktioniert. Man begnügt sich mit einer Kritik an einzelnen Punkten, einer sogenannten historischen Kritik, und das was übrig bleibt, wird „Normbegriff". Eine durchgreifende psychologische systematische Kritik fehlt. Zur klar gewordenen Einigung wird es natürlich in den wenigsten Fällen kommen, weil es ja nun einmal auch der Ueber-

zeugung eignet, auf ihrem Kopf zu beharren. — Der im engsten Anschluss an eine positive Religion gewonnene Normbegriff wird zudem notwendig einseitig sein. Es soll ja nicht geleugnet werden, dass jede Untersuchung Einseitigkeiten an sich trägt. Aber es ist doch etwas ganz anderes: Einseitigkeiten, die vermöge unsrer Endlichkeit entstehen und notwendig unterlaufen — und Einseitigkeiten, die ich will und behalte, wenn ich sie als solche erkenne.

Wir bemerkten soeben, zu Ueberzeugungen dürfe man höchstens nur dann greifen, wenn Wahrscheinlichkeitsgründe für die Sache, von der man überzeugt wäre, vorlägen oder wenn eine Denkverlegenheit bestünde. Auf die Wahrscheinlichkeitsgründe können wir nicht eingehen, weil ihrer unzählige sind und weil sie je nach der Sache, von der man überzeugt ist, wechseln. Wir kommen zur Denkverlegenheit. Man sagt uns, es existiere im Fall des Wesens der Religion eine solche; es sei die Mangelhaftigkeit der Induktion. Sie zeigte sich beim Versuch der Induktion, das allen Religionen Identische im „Massbegriff" herauszuheben. a) Man würde der Alternative nicht entgehen: entweder den Begriff deutlich zu bestimmen, ihm aber damit auch seine Besonderheit, welche mit der Besonderheit verschiedener Religionen sich nicht deckt, zu geben, oder ihn völlig undeutlich von einem Gedanken zum andern hin- und herschwanken zu lassen, d. h. ihn zur völligen Wertlosigkeit zu verurteilen. So würde man nie überhaupt zu einem „Massbegriff" kommen, der „nur noch das überall Identische" enthielte (Reischle, l. c. S. 49). Wir können dem nur zustimmen, wo einmal die Induktion das allen Religionen Identische zu Tage fördern soll. Es ist ganz selbstverständlich, dass das „Identische" in jeder Religion anders, aus ihrer Anschauung insgesamt verstanden wird, ganz selbstverständlich, dass ein strikte „Identisches" schwerlich auszulösen sein wird. b) Reischle macht auch darauf aufmerksam, wie man so gerne die elementaren Religionen, resp. Teile aus ihnen als das „Identische" hinstellt. Es sei aber eine Täuschung, zu meinen, „dass der Religionsbegriff, welcher den einfachsten Erscheinungen entlehnt sei, eben darum auch bei den inhaltsreicheren seine identische Anwendung finden

müsse" (l. c. S. 50). Ganz recht! Nicht bloss wegen ihrer Besonderheit sind diese als das „Identische" hingestellten einfachsten Erscheinungen unfähig, „Massbegriffe" herzugeben, sondern auch wegen ihrer womöglichen Beschränktheit gegenüber andern Religionen. Die Mangelhaftigkeit der Induktion scheint gesichert. Also auch die Notwendigkeit eines „Normbegriffs" zur Beschreibung und Darstellung des Wesens der Religion?! Wir verneinen dieselbe rundweg. Denn der Normbegriff ist nichts weiter als ein Massbegriff in verkappter Gestalt. Die Fehler, die dem Massbegriff anhaften, fungieren im Normbegriff nur als Eigentümlichkeiten, als zu recht bestehende, von uns als normal anerkannte Eigenschaften desselben. Wurde das „Identische" des Massbegriffs zur Besonderheit ausgebildet, so war das ein Fehler des Massbegriffs, weil dann so und so viele andre Religionen nicht mehr unter den Massbegriff fielen. Im Normbegriff wird eine Besonderheit als Begriff aufgestellt; was aber nun an andre Religionen ausserhalb dieses Begriffs fällt, soll ausserhalb des Begriffs fallen: der Fehler des Massbegriffs wird beim Normbegriff zur Tugend. — Auch prinzipiell können wir die gleiche Wurzel von Massbegriff und Normbegriff nachweisen. Beide sind nur aus den historischen Religionen gewonnen; beide enthalten historisch-religiöse Gesetze. Ob induktiv oder aus dem Gedanken des Normalen gewonnen, ist gleich. Massbegriff und Normbegriff suchen nach historischen Elementen. Sie bleiben in den historisch beschränkten Erscheinungen stehen. Sie suchen keine Stellung über diesen, wie sie die psychologischen Gesetze geben. — Wir finden unsre Ansicht bestätigt in Andeutungen bei Reischle. Er setzt (l. c. S. 44) einmal als Massbegriff „das Streben nach irgend einem höchsten Gut oder nach Leben unter der Erfahrung der ihm gesteckten unüberschreitbaren Schranken . . . mit Hilfe einer übermenschlichen, über jenes höchste Gut verfügenden Macht" (resp. von solchen Mächten). — Wir finden in diesen Aufstellungen eine Bestätigung oder Ahnung unsrer Forderung psychologischer Gesetze, weil „das Streben nach dem höchsten Gut" . . . in der That weniger ein induktiver aus historischen Besonderheiten gewonnener Massbegriff als ein psychologisches Gesetz

ist. Denn soll das „Streben nach dem höchsten Gut oder nach dem Leben . . .“ nicht wieder nur in die besondern Auffassungen, die die einzelnen Religionen von ihm haben, zerfallen, soll also mit ihm etwas mehr gesagt sein, als eine Beschreibung der einzelnen Religionen und ihrer Anschauungen leistet, so kann dies „mehr“ nur psychologisch gefasst und verdeutlicht werden. Das Bestreben, im „Massbegriff“ weiter als die einzelnen Auffassungen zu gehen, führt auf die psychologischen Gesetze. Die Induktion weist also anstatt auf den Normbegriff auf das psychologische Gesetz. Dies psychologische Gesetz ist aus einer Stellung über den Religionen gewonnen, eben aus dem psychologischen Gesetz. Voraussetzung dieser Stellungnahme ist „die Ueberzeugung von der psychologischen Gattungseinheit des Menschengeschlechts“ (Reischle l. c. S. 46) im allgemeinen, wie im speziellen im religiösen Leben. Die Besonderheiten der Religionen sind dann nur Besonderheiten des „Ausdrucks“, der „Formen“, aus denen das psychologische Leben religiöser Art, wie wir es uns verständlich machen an der Hand eigner Erfahrung, hervorleuchtet. Dies psychologische Leben ist uns nun die Einheit, dessen Kern wir nun auch in dem ersten Gesetz suchen. Mag es im Lauf der Zeiten in verschiedenem „Grad von Feinheit“ (Reischle l. c. S. 46) ausgebildet werden — es bleibt uns doch die Einheit, die wir nach eigner Erfahrung auffassen. Dürften wir sie nicht so auffassen, so müssten wir unsre eigene Erfahrung zu Grunde legen und alles andre verdammen. Vielleicht ist diese „Verdammung“ an einigen Punkten zu üben, an andern dafür vielleicht nicht.

Wir sahen, dass der Normbegriff kein andersartiges Gebilde ist wie der Massbegriff, sondern ganz genau dasselbe. Unterschied war der, dass man ihn mit der Ueberzeugung zusammenbrachte, während der Massbegriff als ein Produkt der Erkenntnis galt. Man gab den letzteren auf, weil es keinen einheitlichen Massbegriff gab und forderte den ersteren. Dieser Tausch schien uns kein vorteilhafter zu sein: der Normbegriff war ein Massbegriff verkappter Art — seine Motivation aus der Ueberzeugung sehr schwach. Während man sonst den Massbegriff herausarbeitete, soll auf einmal

die Ueberzeugung ihn geben. Dabei träumte man von einem Andern, das die Ueberzeugung geben sollte — und hielt in Wirklichkeit einen Massbegriff in Händen. Der Normbegriff konnte schliesslich ebenso wenig der Psychologie helfen, wie ein Massbegriff: keiner von beiden leistete das verlangte psychologische Gesetz.

Noch klarer mag uns der Unterschied des Normbegriffs und psychologischen Gesetzes werden aus einer Zerlegung des Normbegriffs.

Der Normbegriff ist zunächst ein Begriff dessen, was sein soll. Reischle weist zur Aufstellung eines solchen Begriffs auf das Gebiet des sittlichen Lebens hin. Es wäre aber für ihn psychologisch darzuthun gewesen, dass das religiöse Bewusstsein ein Bewusstsein von Normen wäre, wie das moralische Bewusstsein. Dann würde die Religionswissenschaft eine Normwissenschaft wie Ethik sein und das oberste psychologische Gesetz der Religion ein Gesetz religiöser Normen sein. Der Normbegriff wäre ein Begriff dessen, was sein soll. Sehen wir uns nun noch einmal die Ausstellungen Reischles, rückwärts gewandt, an, so entdecken wir ohne Mühe, dass ihm aus einem Begriff, den die Ueberzeugung aus einem Wirrwarr religiöser Erscheinungen als den richtigen heraushebt, ein Begriff geworden ist, der dasjenige zusammenfasst und zum Ausdruck bringt, was als Norm erfahren wird. Während also zunächst der Normbegriff eine Erscheinung, die durchaus nicht als Norm erfahren wird, zum Ausdruck bringt, bringt er später eine Erfahrung der „Norm“ zum Ausdruck. Während zunächst nur persönliche Ueberzeugung der Erscheinung, die man im Begriff heraushebt, den Schein des „Normalen“ gibt, soll nach späteren Aussagen die richtige Religionserfahrung als „Norm“ erfahren werden. Das logische, erkenntnismässige Bewusstsein vom Normalen springt unversehens ins Bewusstsein des ethisch Verpflichtenden um. Ein gewaltiger Unterschied! — Das psychologische Gesetz vergewaltigt die religiöse Erfahrung gar nicht zur Norm-erfahrung: es fasst diese Erfahrung nur im Kern zusammen. Sollte aber auch etwas Verpflichtendes zu allen religiösen Phänomenen gehören, so würde dieses nicht aus der Ueber-

zeugung ins psychologische Gesetz aufgenommen, sondern vielmehr aus der Erfahrung.

Man spricht viel und gern vom Bewusstsein des Normalen, als dem Bewusstsein von Etwas, das nicht als Norm direkt gegeben, so doch eben als das Echte, Wahre sich erwiese. Man hat die Philosophie als Besinnung auf das Normalbewusstsein bezeichnet[4]). Man sucht so die aurea mediocritas festzuhalten, im Gegensatz zu einseitigen Entwicklungen aus einem Prinzip; man sucht auch wohl das Allgemeingültige darin, im Gegensatz zu den Einseitigkeiten, die die Wirklichkeit an sich trägt. Diese Bestimmungen sind alle metaphysischer Art, sie sind gar nicht benötigt durch die Erfahrung. Ein klarer Einblick in unsre Erfahrungen — das ist der Weg, auf dem man Gesetze konstatiert; ein klarer Einblick darin, wie weit unsre Erfahrungen reichen, was sie uns geben und wie sie es uns geben — das ist das Ziel, das wir in den Gesetzen uns klar machen wollen. Will man das Resultat dieses Einblicks das Normale nennen, so mag man ja nichts dagegen haben. Nur mache man es nicht zu einem Etwas, das man aus plötzlich auftauchenden Ueberzeugungen gewinnen und nur aus ihnen fundamentieren könne, nur mache man das „Normale" nicht zu einem Etwas, auf das man plötzlich, wenn alle wissenschaftliche Arbeit nicht mehr helfen will, wie auf einen rettenden Ausweg sich besinnt, das als psychologisches Etwas gegeben und als solches nur zu beschreiben wäre. Wir haben keine eigene Erfahrung des Normalen; wir suchen es vielmehr in mühsamer Arbeit.

Der Normbegriff zeigt deutlich das Bestreben, die Wahrheit der Religion, anstatt das psychologische Gesetz der Religion, darzuthun. Man hat sich viel daran gewöhnt, Gesetz mit Wahrheit zu konfundieren. So geht auch bei Kant beides durcheinander. Die Gesetzmässigkeit der Phänomene nach Anschauungen und Kategorien hin macht ihre Allgemeingültigkeit und ihre Wahrheit aus. Wir halten beides, Gesetz und Wahrheit, auseinander und suchen die Wahrheit als selbständige Aufgabe der Psychologie zu entwickeln (cfr. 5. Ka-

[4]) cfr. W. Windelband, Präludien, bei J. C. B. Mohr. 1884.

pitel, §. 3). Die Frage nach dem Gesetz der Religion beantworten wir ohne die nach der Wahrheit derselben.

§ 5. Die Verarbeitung des psychologischen Gesetzes.

Haben wir das psychologische Gesetz aus den verschiedenen Phänomenen gewonnen, so wird schon ein ziemlicher Beitrag zur Verarbeitung dieses Gesetzes geliefert sein. Doch es wird uns noch recht zerrissen und gestaltlos vorkommen. Kein Wunder, wo es in all den historischen Umhüllungen, beim Druck der verschiedenen metaphysischen Anschauungen mit Mühe entdeckt und zu Tage gefördert wurde. Man sieht ihm eben an, wie wir es uns haben erarbeiten müssen.

Es bleibt uns so die dritte psychologische Aufgabe einer Verarbeitung, d. h. Klärung und Ausbildung des psychologischen Gesetzes resp. der Thatsache, die in ihm zum Ausdruck kommt.

Wir unternehmen zuerst die Klärung des psychologischen Gesetzes. Eine psychologisch deutliche Fragestellung ist zu diesem Zweck das Notwendigste. Ueber diese Fragestellung mag man sich wohl klar sein. Wir hatten als solche die Frage nach dem Etwas, das bewusst würde und den Bewusstseinsarten und -weisen, wie es bewusst würde. Setzen wir wieder als das psychologische Gesetz den Ewigkeitsgesichtspunkt voraus (cfr. §. 3 dieses Kapitels), so wäre das Etwas das Ewige, Unendliche, Unsichtbare. Es würde also zu untersuchen sein, als was ist dies Etwas, das wir das Ewige, Unendliche nennen, gegeben, und wie ist es gegeben: wahrnehmungsmässig oder vorstellungsmässig; wie verbinden sich Wollungen und Gefühl mit ihm?

Es kommt nach der Klärung des psychologischen Gesetzes seine Ausbildung. Auch das will wohl verstanden sein. Dem suchenden Blick ergeben sich hier eine ganze Menge von Aufgaben. Inwiefern „erkennen“ wir etwas durch das psychologische Etwas, das wir das religiöse nennen? Eine sehr schwierige Frage ist das, die Frage übrigens nach der Wahrheit der Religion. Es folgt die andre Frage: Wie stimmen die Gefühle und Wollungen, die sich an jenes reli-

giöse Etwas anknüpfen, zu der Wahrheit, die wir in der Religion haben. Es folgt endlich die Frage: Wiefern ist die Religion notwendig für das psychologische Leben? Gerade die letztere Frage erfreut sich einer gewissen Verbreitung, allerdings auch mancher beneidenswert oberflächlichen Verarbeitung. Man denke nur an die Kapitel, die „Religion und Sittlichkeit" überschrieben sind. Es müsste genau gezeigt werden, wie das psychologische Leben, besonders seine Gefühle und Wollungen durch das Zusammentreten mit den religiösen Phänomenen gepflegt werden, gestärkt und gefestigt werden. Es wird gerade bei dieser, auch praktisch wichtigen Frage ein solcher Reichtum psychologischen Lebens und Webens sich darthun, dass man sich wundert, wie man an ihm vorübergehen konnte, um in metaphysischen Distinktionen und Begriffsspaltereien seine Arbeit zu suchen [5]).

Vorliegende Methodik der religionspsychologischen Auf-

---

[5]) Die Frage nach der Entstehung der Religion wird gewöhnlich von dem Gesetze der religiösen Phänomene aus, das man gefunden hat, zu beantworten gesucht. Nicht ganz mit Unrecht. Denn so sehr auf die geschichtliche Forschung naturgemäss der Hauptnachdruck fällt, ebenso sehr soll uns das Gesetz, das wir hinsichtlich der Religion aufgestellt haben, die Entstehung, wie sie mit mehr oder weniger geschichtlicher Wahrscheinlichkeit aufgestellt werden kann, klären und deutlich machen. Dadurch, dass die geschichtliche Thatsache, welche die Religionsentstehung wahrscheinlich ausmacht, unter das Licht des psychologischen Gesetzes gerückt wird, wird sie in ihrer prinzipiellen Bedeutung tiefer erkannt, psychologisch erkannt. Die Geschichtsforschung wird oft allerdings durch das Uebergreifen dieser „dogmatischen" Betrachtung der Entstehung der Religion vergewaltigt. Ein allgemeines Gesetz wird gern zur treibenden Funktion gemacht; diese Funktion wird nackt hingestellt und das soll in seiner Allgemeinheit der Anfang eines Phänomens sein! Das ist sicher falsch. Man hat geschichtlich sorgfältig zu untersuchen, in welch konkretem Gebilde der Keim religiöser Phänomene gefunden ist. Von hier aus ist wiederum geschichtlich die Religionsentwicklung aufzuweisen, ohne dass einer der Religionen ihre Eigenart genommen werden dürfte. Nun tritt das Gesetz an diese Entwicklung wie an jenen Keim, den Anfang der Entwicklung, heran, um schon in dem Keim sich bestätigt zu sehen. Die Frage nach der Entstehung der Religion ist danach — genauer ausgedrückt — nicht vom psychologischen Gesetz religiöser Phänomene zu beantworten, sondern zu beleuchten (cfr. Anm. 7).

gaben wird hoffentlich nicht wenig dazu beigetragen haben, das Vertrauen zur psychologischen Bearbeitung religiöser Phänomenen zu heben. Besonders der Punkt, dass auch die Wahrheit eine psychologische Frage werden soll, wird — bei der Möglichkeit des Beabsichtigten — der Psychologie und ihrem Ansehen unschätzbare Dienste leisten. Hier scheint ja immer noch die Metaphysik die allein beseligende Wissenschaft zu sein; hier scheint gerade der Metaphysik das Schlachtfeld überlassen werden zu müssen. Schwer wird die Psychologie gegen dies schlimmste Vorurteil zu kämpfen haben, und diese Arbeit mag vielleicht in diesem Punkte ihr wenig genug leisten. Das hängt damit zusammen, dass man die Endlinien prinzipieller Untersuchungen mehr ahnt als klar sieht. Es hängt aber auch damit zusammen, dass die ganze Fülle psychologischen Lebens dem, der von der prinzipiellen Gestaltung der Psychologie vielleicht eine schon sehr klare Anschauung besitzt, nicht ohne weiteres unter dieses Licht tritt, um klar dazustehen. Die Klarheit muss den Phänomenen abgerungen werden — es ist eigentümlich genug. Wer es aber einmal begriffen hat, der weiss den Vorteil prinzipieller Fragestellung zu schätzen; der ist auch fürs erste mit solcher zufrieden, mag ihm noch manches einzelne in dem dunklen Schoss des um wissenschaftliche Klarheit unbekümmerten Lebens liegen.

Es liegt nicht in unsrer weiteren Absicht, alle von uns soeben entwickelten Aufgaben durchzuarbeiten. Wir wollen uns einstweilen mit dem psychologischen Gegenstand der religiösen Erfahrung begnügen, mit dem Etwas, das uns in ihr gegeben ist, um daran die Frage nach der Wahrheit des in der religiösen Erfahrung Gebotenen zu knüpfen. Auf eine genaue Feststellung dieser Punkte kommt ja in erster Linie alles an.

Viertes Kapitel.

Die Bestimmung des psychologischen Gegenstandes. Das religiöse Etwas.

§ 1. Das Etwas des Bewusstseins und die Art und Weise seines Bewusst-Seins.

Die Psychologie hat es mit einem Etwas zu thun und mit der Art und Weise, wie dies Etwas bewusst wird. Das Etwas, wie die Art und Weise seines Bewusstseins werfen ein klärendes und in ihr beider Wesen einführendes Licht aufeinander. Liegt uns ein wahrgenommenes Etwas zur Analyse vor, so klärt uns dasselbe über die Wahrnehmung auf. Die Wahrnehmung klärt uns ihrerseits über das wahrgenommene Etwas auf. Liegt uns ein vorgestelltes Etwas zur Analyse vor, so klärt uns dasselbe über die Vorstellung auf. Die Vorstellung klärt uns über das vorgestellte Etwas auf. — Dies Etwas, der Gegenstand der Psychologie, ist weder ein immanentes, subjektives, noch ein transcendentes, objektives Datum, es ist — wie wir nun zur Charakteristik sagen — ein psychologisches Datum. Ob es vielleicht auch noch „existiert" im Sinn des metaphysischen Realisten, gehört gar nicht in die Psychologie und erweist sich überhaupt als unnütze Frage. Darüber besagt uns das Etwas, wie es als psychologisches Datum vorliegt, nichts, auch gar nichts, weder mittelbar noch unmittelbar. Man täusche sich bei solchen Untersuchungen doch gar nicht. Ein metaphysischer Realist glaubt es unmittelbar als transcendent-existierend zu erkennen, ein Real-Idealist oder Ideal-Realist mittelbar. Dieser Glaube ist Selbsttäuschung. Beide kommen nicht los von ihren metaphysischen Reflexionen, die ihnen in Fleisch und Blut übergegangen sind und die sie in das Etwas, wahrgenommener oder vorgestellter Art, hineindenken. Sie „meinen", „glauben", sind „gewiss" oder gar „überzeugt" u. s. w., das wären keine Reflexionen mehr, die Reflexionen über die „Existenz" des

psychologischen Etwas, sondern das psychologische Etwas sagte ihnen das selbst. — Man wird diese Sätze missverstehen, wenn man andrerseits glaubt, sie wären der „Phänomenalität" des psychologischen Etwas (etwa im Sinne Kants) zu Lob und Ehr gesungen. Wir haben ja immer das Begriffspaar „immanent — transcendent" als unpsychologisch bezeichnet. Wir polemisieren dagegen ebenso wie gegen das Schreien von Existenz im Sinne des metaphysischen Realisten. Dieser teilt die Welt der Erfahrung in eine Welt des Bewusstseins und in die Welt der Objekte, und sagt: beide wären „gegeben". Wir sagen: nur eine ist gegeben, nämlich die psychologische Welt, d. h. nun nicht die immanente, sondern die Welt, wie sie erfahren wird. Von einer dahinter liegenden Welt erfahren wir nichts. Mögen wir ferner die eine erfahrene Welt in die Welt des Bewusstseins und in die Welt der Objekte teilen, so können sie beide doch nur auf eine Weise erfahren werden. Nicht als ob die Welt der Objekte das Erfahrene, die Welt des Bewusstseins die „Erfahrung" hergäbe; beide sind Erfahrenes in der psychologischen Erfahrung. Der metaphysische Realist hat nichts Eiligeres zu thun, als jede dieser Welten, die nach uns nur auf eine Weise erfahren werden und also in dieser Hinsicht nicht gegensätzlich zu einander stehen, mit einer Stütze, dem Ding an sich und dem Geist an sich (dem unbekannten mysteriösen Rezipienten unsres ganzen psychischen Lebens) zu begaben. Der Idealist leugnet diese Stützen und auch die Welt der Objekte; er kennt nur eine Welt des Bewusstseins, diese aber ist „immanent" gefasst und weist notwendig aufs Transcendente (cfr. Kap. 1, §. 3). Nun, wo ihr diese Stütze genommen ist, steht sie gewissermassen auf einem Bein, haltlos.

Bei einer solchen Fundierung der Psychologie, wie wir sie im vorliegenden gegeben haben, und wie sie sowohl den Begriff „transcendent" wie sein Korrelat „immanent" bei der Bestimmung des psychologischen Etwas ablehnt, braucht man nun auch gar nicht den Einwurf zu besorgen, unser ganzes Dasein bewege sich nach solcher Psychologie, die doch von der (transcendenten) „Existenz" absehe, in lauter Hallucinationen und Illusionen. Eine Wahrnehmung oder Vorstellung,

welche auf eine Wahrnehmung sich gründet, lässt sich ganz deutlich mit den Mitteln der Psychologie von Hallucinationen und Illusionen unterscheiden, gerade so gut, wie man noch Wahrnehmung von Vorstellung, Reflexion, Wollung und Gefühl unterscheiden kann. Auch jetzt mag das Geträumte immer noch nicht wahrgenommen werden; wenn wir auch während des Traumes das Geträumte mit Wahrgenommenem gleichsetzen, so werden wir eben bald eines Besseren belehrt. Hinsichtlich der Wahrnehmung als Bewusstseinsart werden wir aber nie eines Besseren belehrt. Mögen wir auch als Grübler den Kopf uns darüber zerbrechen, ob „nicht vielleicht ein Dämon es so fügte", dass wir über das wahre Wesen der Wahrnehmung nie eines Besseren belehrt würden, so ist das zunächst zwar ein schrecklicher Gedanke. Bei genauer Betrachtung desselben sieht man aber, wie müssig er ist. Wir bestimmen und beschreiben die Wahrnehmung eben nach der Erfahrung, die wir in ihr machen. Jene metaphysischen Erwägungen, vielmehr Selbstquälereien, können wir nicht erfahren; darum weisen wir sie einfach ab, auch als Gedanken über die Erfahrung. Nach alledem scheint es der Psychologie keine Schwierigkeiten zu bereiten, wenn wir einmal das psychologische Etwas nicht gleich dem „transcendenten" Objekt setzen, wenn wir das andre Mal das psychologische Etwas auch nicht zu einem immanenten Datum gemacht wissen wollen. Durch die Ausweisung der beiden metaphysischen Kategorien „transcendent" und „immanent" scheint erst der Psychologie Ruhe und Sicherheit verliehen zu sein. Man beachte also wohl! Sowohl in „immanent" als in „transcendent" sehen wir metaphysische Kategorien. Beide können wir nicht gebrauchen. Die Psychologie hat vielmehr ihre Fundierung in dem Etwas, das bewusst wird, und in der Art und Weise seines Bewusstseins. Das Etwas, wie die Art und Weise seines Bewusstseins geben uns psychologische Klarheit. Denn es charakterisiert unsre psychologische Erfahrung.

Der Hinweis auf die psychologische Erfahrung ist durchaus nicht neu. Nur ist diese richtige Erkenntnis nicht straff genug hindurchgeführt worden durch das Dunkel psychologischer Probleme. Viel bequemer war doch immer das

Hantieren mit dem Erkenntnisvorgang. An dieses metaphysische Produkt liessen sich so leicht (metaphysische) Konstruktionen, die das Zustandekommen des Bewusstseins erklären sollten, anknüpfen. Dabei meinte man, wirklich Psychologie zu treiben; man sah nicht die metaphysische Prägung des Erkenntnisvorgangs und alles dessen, was man auf ihm aufbaute.

Die Psychologie in der Religionswissenschaft fasst danach das religiöse Phänomen ins Auge. Sie beschreibt die Erfahrung. Ihre Grundfragestellungen richten sich auf das Etwas, das bewusst wird und auf die Art und Weise, wie es bewusst wird. Sie sieht die religiösen Gegenstände, wie sie psychologisches, erfahrungsmässiges — das ist für uns dasselbe — Etwas sind, sich an und die Art und Weise ihres Bewusstseins. Daraus ergibt sich schon von selbst jede spezifizierende Frage. Weder um die „Existenz" der Gegenstände in der „Objektivität", noch um die in der Subjektivität handelt es sich. Wir haben die religiösen Gegenstände als psychologisches Etwas und das genügt uns. Die Frage nach der Wahrheit des Etwas, mit der man am ehesten in die Metaphysik und das — wie man meint — am berechtigsten sich begeben darf, wird später auch eine psychologische Behandlung finden. Wir brauchen eben keine Metaphysik; die Psychologie steht frei da!

§ 2. Die Beziehung des Bewusstseins auf das Transcendente ist unpsychologisch. Anwendung auf das religiöse Etwas.

Man liebt es, das Bewusstsein aufs Transcendente sich beziehen zu lassen und so die Erkenntnis entstehen zu lassen. Diese Rede von der „Beziehung" weist ganz deutlich in die Metaphysik, der zufolge ja das Transcendente dem Immanenten gegenübersteht. Weisen wir vom Etwas die Bezeichnung immanentes Datum ab, so bezieht es sich nicht auf ein Transcendentes, noch ist es durch eine Beziehung des Bewusstseins auf das Transcendente entstanden. Das erste wird durch die Erfahrung bestätigt: im Etwas „haben" wir etwas, und das ist alles; von einer Beziehung desselben aufs Transcendente

erfahren wir nichts. Das zweite ist ebenfalls durch die Erfahrung zu belegen: wir erfahren von dieser „Entstehung" des Etwas nichts. Will einer trotzdem darauf beharren, so beharrt er bei müssigem Spiel. Die psychologische Bestimmung des psychologischen Gegenstandes weist eine Benutzung der Kategorie „Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente" als unpsychologisch ab.

Nun scheint gerade die Religionswissenschaft der Beziehung auf das Transcendente, auf Gott nicht entbehren zu können. Eine Haupterfahrung der Religion ist das „Erhobensein zu Gott". Lipsius (Philosophie und Religion 1885, S. 210 f.) beschreibt das Wesen der Religion als die Erhebung über die endliche Abhängigkeit des Menschen in der Welt zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit. Ebenso spricht Biedermann S. 193 in seiner christlichen Dogmatik (2. Aufl. 1884) vom Wesen der Religion als der „persönlichen Erhebung des menschlichen Ich zu Gott". Das Wort „Erhebung", „Erhobensein" verleitet in der Regel zum falschen Nebengedanken einer „Beziehung" des Subjekts aufs Transcendente. Dabei wird diese „Beziehung" notwendig metaphysisch gedacht, mag man nun meinen, dass in jeder religiösen Erfahrung eine solche Beziehung stattfinde, oder mag man gar meinen, dass erst infolge einer solchen Beziehung die religiöse Erfahrung entstehen und bestehen könnte. Es soll gewiss nicht die „Erhebung" als wichtiges und bedeutsames religiöses Erlebnis geleugnet werden, aber ein solches „Gefühl" oder was es sein soll, hat doch gar nichts mit der metaphysischen Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente zu thun. Es wird zudem der „Erhebung" ein sehr schlechter Dienst geleistet, wenn sie mit dieser Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente identifiziert und beschrieben werden soll. Die Erhebung wird mit einer derartigen Beschreibung gar nicht in ihrem Kern getroffen. Wer die Erhebung nicht als Erfahrung kennt, würde durch eine solche Beschreibung in der Kenntnis ihres Wesens gar nicht gefördert werden. — Die Erhebung hat gar nichts mit der Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente zu thun; sie benötigt die Annahme der letzteren nicht. Es ist uns danach

erlaubt, das religiöse Etwas ohne diese Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente zu beschreiben. Wir „haben" Gott u. s. w. als Etwas. Wie ist dies Etwas beschaffen und in welcher Bewusstseinsart und -weise haben wir ihn? Welche psychologischen Phänomene, sowohl welche psychologischen Etwas als auch Bewusstseinsarten und -weisen begleiten das Etwas „Gott" u. s. w. u. s. w. Das sind psychologische Fragen. Diejenige religiöse „Erfahrung" endlich, welche dem unendlichen Gott einen endlichen, schwachen Menschen gegenüberstellt, und daraus neue Triebe und Kräfte nimmt, hat nichts mit der Beziehung des Bewusstseins aufs Transcendente zu schaffen. Hier tritt Person in Beziehung zu Person, wie ein Mensch zum andern in Beziehung tritt.

§ 3. Die Bildertheorie ist unpsychologisch. Das Unendliche als psychologisches Datum.

Wer in der Psychologie das Transcendente dem Immanenten irgendwie gegenüberstellt, der kann a) sagen, wir erkennten nur das Immanente. Das Transcendente ist folgegemäss dann das Nichterfahrene und Nichterfahrbare, die Erkenntnis ist dem Ding inadäquat. Wer das Transcendente dem Immanenten gegenüberstellt, der kann b) sagen, wir „fassten" durch das Immanente das Transcendente, wie durchs Bild den dargestellten Gegenstand. Dann ist das Transcendente in gewissem Sinn das Erfahrene und Erfahrbare, als es „erfasst" wird, in gewissem Sinn ist es aber auch wieder das Nichterfahrene und Nichterfahrbare, da es „selbst" dem Immanenten unabhängig gegenübersteht. Auch in diesem Fall ist die Erkenntnis dem Ding inadäquat, da es selbst beim bildlichen Erfasstwerden nur bildlich erkannt, auch nicht nach allen Seiten und Eigenschaften erkannt wird, da es „selbst" als das Transcendente wieder gar nicht erkennbar ist. Dieses letztere nun, dass das Ding als das Transcendente nicht erkennbar sei, steht freilich in einem Widerspruch mit der Behauptung, das Ding werde bildlich erfasst. Dieser Widerspruch wird von den Anhängern der Bildertheorie nur dadurch umgangen, dass sie einmal von der Erkenntnis des

Transcendenten in der psychologischen Erfahrung ausgehen, das andre Mal von der „Existenz“ des Transcendenten an sich. In der psychologischen Erfahrung wird allerdings das sogenannte Transcendente erkannt, nach seiner „Existenz“ aber liegt es „ausserhalb“ des Bewusstseins. Beide Gesichtspunkte mischen sie in ihrer Verteidigung geschickt durcheinander. Aber der Widerspruch ist trotzdem da bei der Anlegung eines einheitlichen Massstabes, etwa der Erfahrung.

Die Bildertheorie hat keinen Anhalt an der Erfahrung. Wir haben keine Erfahrung davon, dass unser Erkennen ein Bild des Dinges sei. Unser Urteil sagt: das ist ein Haus und weiter nichts. Es ist wohl möglich infolge der Reflexion, dass neben ein Etwas ein zweites Etwas tritt, dass ich das erste immanente Erkenntnis, das zweite objektives Datum bezeichne und das erste „Bild“ des zweiten sein lasse. Aber bei der Vorstellung Baum, wie sie als Erfahrung „in mir“ auftaucht, ist es nicht so, dass ich in derselben mir sowohl die Vorstellung als immanentes Datum gefasst, als auch durch sie den objektiven Baum vergegenwärtigte! Das sind metaphysische Anschauungen, zum Zweck der Erklärung des Erfahrungsursprungs aufgestellt. Sie arbeiten mit den metaphysischen Kategorien „immanent“ und „transcendent“ und vermischen mit ihnen die psychologische Erfahrung.

Wir gehen zu den einschlägigen Besprechungen Vorbrodts über. Bei ihm ist jene Vermischung, die wir vorhin besprochen, vollauf zu konstatieren.

Er eifert (S. 27) gegen die inadäquate Erkenntnis des Uebersinnlichen. Weshalb? Wir schlagen ihn mit seinen eigenen Waffen. Er erkennt doch die Unterscheidung von immanent und transcendent auch für die Psychologie an. Nun gut! Wenn das Immanente nur erkannt wird, wenn wir an das Ding an sich, an Gott, an das Uebersinnliche nicht herankommen, so ist doch unsre Erkenntnis inadäquat. Folgerichtig wäre hier Vorbrodt auf ein Verzichten auf die Unterscheidung von immanent und transcendent geführt worden. Darauf geht er aber nicht aus und wird dann auch zugestehen müssen, dass diese Behauptung zu seinen Grundanschauungen nicht passt. Nun muss er aber doch einen Grund für diese abrupte

Behauptung haben und er hat auch einen. Es ist nach ihm falsch, zu meinen, „ein Gut, wie es die Religion ist und gibt, könne mit gewöhnlichem Massstab gemessen werden;“ denn das Gut der Religion ist nun einmal „immer ein unmittelbar Gegebenes, an das die landläufige Erkenntnis nicht heranreicht“ (27). Man fragt sich billig, was das unmittelbar Gegebene hier soll. Ist denn das Wahrgenommene, Vorgestellte nicht unmittelbar gegeben? Oder soll von vornherein mit einer Voraussetzung schlimmster, metaphysischer Art gerechnet werden, mit der nämlich, dass die religiöse Erkenntnis eine andre Erkenntnisart sei als Wahrnehmen, Vorstellen? Ein andrer Sinn lässt sich aus der besonderen Betonung des „unmittelbaren Gegebenseins“ der religiösen Welt nicht herausholen.

Dass unsre Erkenntnis des Uebersinnlichen wie des Dinges eine inadäquate Erkenntnis sei, liegt in der Folge des Denkens Vorbrodts: er vertritt (S. 26 f., 193) ausdrücklich die Zeichentheorie, die nach ihm zwar nichts mit der Bildertheorie zu thun hat, in Wahrheit aber derselben aufs nächste verwandt ist. Der Bildertheorie kommt es ja nicht auf die photographische Aehnlichkeit des Erkannten und Objekts an, sondern nur darauf, dass man in der Erkenntnis einen Anhalt hat, vom Objekt, wie es unabhängig von der Erkenntnis existiert, zu reden. Dasselbe will die Zeichentheorie und neuerdings die Ausdruckstheorie [6]). Alle müssen notgedrungen unsre Erkenntnis als inadäquat bezeichnen und thun es auch sonst. — Vorbrodt redet im andern Sinn von einer Bildertheorie, deren gerade die Religion bedürfe. „Das Ding des Glaubens kann sich nicht im Bilde reflektieren, sondern höchstens im Zeichen.“ Andrerseits heisst es: „Dabei kann die immanente Trinitätslehre nie das Wesen Gottes ausdrücken, sondern wie nach geläuterten Prinzipien dies allein möglich ist, nur abbilden“ (82). „Für das Unsichtbare und Höhere gibt es nur Anschauungen des Sichtbaren und Niederen; die Aehnlichkeit der Gefühle auf der niederen wie höheren Stufe

---

[6]) G. K. Uphues, Psychologie des Erkennens vom empirischen Standpunkt. Leipzig, W. Engelmann. 1892.

schafft ähnliche Vorstellungen; es entsteht das Bild durch den dargebotenen Eindruck von Wert und Anschauung. Soll nicht die Person Gottes nach gewöhnlichem Erkenntnismassstabe der Aussenwelt gemessen werden, oder in den Ungrund des Absoluten, der Spekulation und Reflexion hineinfallen, so kann man des Bildes nicht entbehren" (208), cfr. weiter S. XXIII, 35, 81 f. Sollen diese Sätze keinen Widerspruch gegen die frühere Ablehnung der Bildertheorie enthalten — so wird die Zeichentheorie von Vorbrodt als die Theorie des Zustandekommens der Erkenntnis, als Erkenntnistheorie in Anspruch genommen, während er von den Bildern, dem Gleichnissein alles Irdischen im Gegensatz zur abstrakten begrifflichen Bestimmung der religiösen Welt, etwa Gottes spricht. Die Existenz wird im Zeichen erkannt; die Eigenschaften Gottes, um die als existierende es sich gar nicht handelt (183), sind in Bildern und nicht in Begriffen fassbar, in Bildern zwar deshalb, weil die Eigenschaften als „Resultat des Werturteils" (ib. 183) fungieren und dies Werturteil durch jene abstrakten Begriffe zerstört wird, in und mit ihnen nicht bestehen kann. Von der Zeichentheorie redet also Vorbrodt im erkenntnistheoretischen Sinn, von der Bildertheorie dagegen nicht. Gebraucht nun einer die Zeichentheorie in diesem erkenntnistheoretischen Sinn, so muss er die Inadäquatheit unsers Erkennens zugeben. Daran ändert auch die Auffassung der Bildertheorie im soeben markierten nichterkenntnistheoretischen Sinn gar nichts. Denn die Erkenntnis der Eigenschaften Gottes in „Bildern" ist natürlich wieder nur ein Zeichen für die objektiven Eigenschaften Gottes, wie sie unabhängig von der Erkenntnis existieren. Dass es auf die Existenz dieser Eigenschaften übrigens nicht ankomme, wird Vorbrodt wohl nicht aufrecht erhalten können. Logisch gehören Gott und seine Eigenschaften zusammen, mag man sich nun unter den existierenden Eigenschaften denken, was man will.

Wir sahen, dass Vorbrodt im Widerspruch mit sich steht, wenn er die Inadäquatheit der Erkenntnis leugnet und dabei an der Zeichentheorie festhält. Nun mussten wir aber aus psychologischen Gründen jede Inadäquatheit der Erkenntnis ablehnen, folglich auch jede Bilder-, Zeichen- und Ausdrucks-

theorie. Wir sahen die metaphysische Prägung aller dieser Theorien. Die Psychologie, die nach dem Etwas und nach der Art und Weise seines Bewusstseins fragt, kann keine von ihnen gebrauchen. Das psychologische Etwas „hat" den Gegenstand, auch den religiösen, auch Gott. Dass es nur ein Bild von ihm, ein Zeichen von ihm sei, davon verrät es uns nicht das Leiseste. Das psychologische Etwas „hat" das Unsichtbare, das Himmlische, das Unendliche, Unbegreifliche u. s. w. Nichts von dem erkennt es im Bild, oder im Zeichen oder im Ausdruck. Es sagt uns wenigstens nichts davon.

Das scheinen nun ungeheuerliche Behauptungen zu sein. Sie bedürfen darum eines Eingehens. Wie kann man das Unendliche, ja Unsichtbare psychologisch „haben"? Wie kann dies alles psychologisches Datum, psychologische Thatsächlichkeit sein? Wir gehen von den religiösen Vorstellungen, von den vorgestellten religiösen Gegenständen aus. Von Wahrnehmungen religiöser Gegenstände können wir ja nicht ausgehen, wie von den Wahrnehmungen der Aussenwelt. Wir haben ja religiöse Gegenstände nie gesehen. Und doch ist hier sofort eins unendlich wichtig. Die Vorstellungen religiöser Gegenstände sind gerade so beschaffen und gebildet wie die Vorstellungen von der sogenannten Aussenwelt. Abgesehen von dem specifisch religiösen Etwas bedarf die Religion keiner neuen Bewusstseinsart und -weise. Sie leistet ihre Aufgabe mit den Bewusstseinsarten und -weisen, die wir auch sonst kennen. Späterhin kommen wir hierauf noch einmal und das ausführlicher (cfr. 5. Kapitel).

Wir machen nun bei der Vorstellung der Teile der Aussenwelt die psychologische Voraussetzung, dass wenn wir in der Nähe der betreffenden Teile wären und die Augen öffneten, wir sie auch wahrnehmen würden, sehen, fühlen, schmecken, hören, riechen könnten. Ebenfalls machen wir bei der Vorstellung der religiösen Welt die psychologische Voraussetzung, dass wenn wir in ihrer Nähe wären und die Augen öffneten, wir sie auch wahrnehmen, sehen, fühlen, hören könnten. Ein Unterschied ist nun freilich andrerseits wieder da. Bei der Vorstellung der Aussenwelt können wir jene psychologische Voraussetzung tagtäglich prüfen, als

wahre, zu Recht bestehende Voraussetzung. Bei der Vorstellung der religiösen Welt können wir das aber nicht. Wir können nur hoffen, diese Prüfung am „Ende der Tage", wo die Herrlichkeit des Herrn und seines Christus „offenbar", d. h. sichtbar, wahrnehmbar werden wird, vollziehen zu können. In dieser Hoffnung werden wir bestärkt durch Erzählungen und Geschichten, die uns berichten, wie „auserlesene Menschen", die Propheten, Paulus u. s. w. in der That den Himmel schon wahrgenommen, gesehen, gehört haben. In dieser Hoffnung auf zukünftiges Schauen werden wir dadurch bestärkt, dass wieder andre Erzählungen uns berichten, wie aus dem Himmel Wesen, die wir erst in der Zukunft schauen werden, früher schon auf die Erde gekommen sind, wahrnehmbar (Engel, Moses, Elias bei der Verklärung des Herrn).

So sind die religiösen Gegenstände zunächst mehr das vorläufig Ungesehene, als das Unsichtbare. Doch es kamen schon andre Gedanken frühzeitig hinzu. Vor allem war es der: wenn wir Menschen die religiösen Gegenstände wahrnehmen, hören, sehen wollen, so müssen unsre Organe neugestaltet werden. Diese „sterblichen" Augen sind zu blöde, zu „gehalten", als dass sie die religiöse Welt, die „hinter" der Aussenwelt liegt, wahrnehmen könnten. Doch sieht man gleich, dass diese Ueberlegung noch äusserst harmlos ist. Die religiöse Welt ist und bleibt wie zuvor eine zur von Gott bestimmten Zeit für alle sichtbare Welt, sichtbar auch für die, die jetzt nicht hoffen, sie jemals zu sehen, die jetzt nicht an sie glauben. Aeusserst harmlos bleiben auch noch die Ueberlegungen, die immer mehr das „Sinnliche" aus der Vorstellung der religiösen Welt streichen. Auch dies seiner „sinnlichen" Farben entkleidete Etwas ist zu einer Zeit einmal sichtbar. Da kommt aber die andre, durchgreifende Ueberlegung: die Vorstellung einer sichtbaren, wahrnehmbaren religiösen Welt ist ein Bild der eigentlichen religiösen Welt. Es muss das Etwas, das die eigentliche religiöse Welt ausdrücken soll, sich ganz ändern, es muss auch die Bewusstseinsart und -weise dieses Etwas sich ändern. Unsre Vorstellungen denken sie als sichtbar, wahrnehmbar; jetzt wird

verlangt, wenn wir die eigentliche religiöse Welt denken sollen, sie unsichtbar, unwahrnehmbar zu denken.

Was ist in diesem Fall psychologisch zu beobachten? Was heisst psychologisch „sichtbar gedacht" und „unsichtbar gedacht"? Unser Weltbild ist die Aussenwelt und „dahinter" die religiöse Welt. Sagen wir, wir dächten sie „sichtbar", so bedeutet das psychologisch: Aussenwelt und „dahinter" liegende Welt sind so, wie sie vorgestellt werden; die Merkmale, die wir von beiden vorstellungsmässig haben, können auch wahrnehmungsmässig von uns gehabt werden. Sagen wir, wir dächten die religiöse Welt unsichtbar (nicht bloss „ungesehen"), so bedeutet das psychologisch: die religiöse Welt ist nicht so, wie sie vorgestellt wird; die Merkmale, die wir vorstellungsmässig von ihr haben, können nicht wahrnehmungsmässig von uns gehabt werden. Wird diese letztere Art der religiösen Welt von uns nun als wahr erkannt, so versuchen wir aus der „sichtbar" gedachten religiösen Welt einen Zug nach dem andern auszustreichen, bis uns ein „Dunkles", „Bestimmungsloses" übrig bleibt (dessen Ausdruck ein Begriff ist). Das wird dann die eigentliche religiöse Welt. Auf einmal entdecken wir aber, dass wir dieses Dunkle auch als das „Sichtbare" gedacht haben. Wir suchen also weiter zu streichen, doch schliesslich können wir nicht mehr. Es bleibt wieder ein Dunkles übrig, das wir als das „Unsichtbare" zunächst ansehen, während wir nachher wieder die Entdeckung machen, dass wir dies Unsichtbare doch nur sichtbar gedacht haben u. s. w. So will es das psychologische Gesetz. Nicht nur bei dem Unsichtbaren, sondern auch beim Unendlichen, Unräumlichen, Unzeitlichen, Unveränderlichen, Unbegreiflichen, Absoluten, Ewigen u. s. w. ist es so.

Wir wissen jetzt, wie das Unendliche, Unsichtbare u. s. w. psychologische Thatsächlichkeit sein kann, wie wir es „haben" können. Es tritt ein „Dunkles" auf, auf das wir endlich mit einer gewissen Absicht unsre Aufmerksamkeit nicht mehr richten. Denn würden wir sie, durch logische Operationen immer wieder dazu gedrängt, beharrlich und ohne zu ermüden auf dasselbe richten, so würden wir schliesslich die religiöse Welt als wahr und zu Recht bestehend leugnen müssen.

Wir hätten ja schliesslich kein Merkmal mehr, von dem wir hoffen könnten, dass es einmal auch wahrnehmungsmässig von uns erfahren würde.

Nun würde dieser religiöse Gegenstand als das „Dunkle" wenig Reiz auf uns ausüben, wenn nicht eine Belebung desselben stattfände. Diese Belebung ist eine sehr mannigfache: jedem bietet sich hier aus seiner eigenen religiösen Erfahrung heraus neues Material. Zuerst bietet schon die Gewinnung des „Dunkeln" aus den überlieferten Vorstellungen manches Element, was ihm Farbe, Ton gibt. Man denke nur an das Unräumliche, Unzeitliche, Unendliche, Unfassliche, Unbegreifliche u. s. w. Wer diesen Bezeichnungen nachdenkt, bei dem nimmt das „Dunkle" die ungeheuersten Dimensionen an, die schon an sich auf den Menschen in bestimmter Weise wirken. Die Existenz „Gottes" über die grössten Dimensionen hin, seine Existenz durch die Flucht der Zeiten, sein Wesen als nicht eingeschränkt, unfasslich — das alles sind bei genauer Betrachtung Ideen, die uns jenes „Dunkle" alles andre als reiz- und farblos erscheinen lassen. Das sind Ideen, die uns „packen", ergreifen, fesseln, nicht wieder loslassen.

Sodann gewinnt das „Dunkle" dadurch Reiz, Interesse bei uns, dass die konkreten überlieferten Vorstellungen von der religiösen Welt neben dem „Dunkeln" in gewisser Weise bestehen bleiben. Man rechtfertigt dieses Bestehenbleiben dadurch, dass man sagt, jene überlieferten Vorstellungen seien „Bilder" (NB. im nicht-erkenntnistheoretischen Sinn) der eigentlichen religiösen Welt, jenes Dunkeln. Weiter gewinnt das „Dunkle" eine Belebung durch seine Verbindung und Verknüpfung mit der Aussenwelt und ihren Ereignissen, „hinter" denen (im räumlichen Sinn) das Dunkle gedacht wird. Wer z. B. in der Natur, beim Anblick des Sternenhimmels, bei imposant schrecklichen Katastrophen das Unendliche „findet" u. s. w., dem wird das „Dunkle" durch diese Wahrnehmungen belebt und nahegerückt.

Eine weitere Belebung vermag das „Dunkle" beim Menschen durch die Betrachtung der Geschichte und ihres Ganges zu erhalten. Gott, der Zeitlose, Ewige beim Gewühl

der sterblichen Völker! Grosse Generationen schwinden, er bleibt!

Endlich wird das „Dunkle“ durch seine Verknüpfung und Verbindung mit innern, „persönlichen“ Kämpfen und Erlebnissen belebt. Beim Sturm widerstreitender Gefühle, beim Kampf sittlicher Entscheidungen und Konflikte „klammern“ wir uns an das „Dunkle“ und danken ihm am Schluss für seine Hilfe.

Für den oberflächlichen Blick schon liegt hier des Interessanten genug. Unsre Untersuchung, die es nur auf Grundlegendes abgesehen hat, treibt uns weiter.

Wir haben uns vor Augen gestellt, wie das Unendliche u. s. w. psychologisches Datum, psychologische Thatsächlichkeit, psychologisch gegebenes Etwas werden kann. Wir kommen nun auf die Ungeheuerlichkeit, die diesem anzuhaften schien, zurück. Wir sehen dabei sofort jetzt ein, dass diese Ungeheuerlichkeit gar nicht vorliegt, dass also der Grund, der sie zu motivieren schien, falsch ist. Dieser Grund lautete, für ein endliches Subjekt könne die Unendlichkeit überhaupt kein Gegenstand sein, für ein durch Raum und Zeit beschränktes Wesen könne das Raum- und Zeitlose kein Erkenntnisgegenstand sein u. s. w. Ja, wenn die Psychologie die Möglichkeit, dass und die Bedingungen, unter welchen das Unendliche, Raum- und Zeitlose in das endliche, räumliche und zeitliche Subjekt „kriechen“ dürfte, nachzuweisen hätte! Dann wäre jener Vorwurf sicher durchschlagend. Aber das Subjekt ist doch kein Gefäss, in das das Transcendente einströmen muss, um bewusst zu werden. Unsre psychologische Erfahrung gibt uns zu solchen Auffassungen des Subjekts (oder der Seele) nicht die geringsten Anhaltspunkte. Das ist Metaphysik ärgster, unbewiesener und unbeweisbarer Art. Auch der weitere Umstand, dass das Bewusstsein vom Unendlichen sich vor der logischen Definition des Unendlichen immer und immer wieder als dieser Definition nicht genügend zurückziehen muss, beweist doch nur, dass das logisch Unendliche nicht gleich dem gegenständlich Unendlichen ist. Freilich das logisch Unendliche kann kein Etwas werden, wohl aber ein andres, eben der

aufgezeigte Gegenstand des Bewusstseins. Bei dieser immerhin ja eigentümlichen Situation ist vor allem darauf hinzuweisen, dass es dem Bewusstsein vom Unendlichen nicht darauf ankommt, was die logische Definition von seinem Gegenstand besagt. Die Psychologie wird durch diesen Sachverhalt zudem auch dazu getrieben, auf das bewusstwerdende Etwas der Religion nicht mehr den Namen „Unendliches" anzuwenden; sie wird sich bemühen, den religiösen Gegenstand in andre Bezeichnungen zu fassen, so schwer das auch sein mag. Vor allem aber wird auch die „Endlichkeit des Subjekts" zu korrigieren sein. Wer das Unendliche als Etwas zu begreifen sucht, muss vor allem das Subjekt (Ich oder Seele) nicht in Gegensatz dazu stellen. Das „Subjekt" oder besser Bewusstsein ist die Art, wie uns das Unendliche gegeben ist. Diese Art ist dem Unendlichen nicht gegenüberzustellen als endliches Ding; sie ist überhaupt kein Ding. Die wahrnehmbaren Dinge mag man dem „Unendlichen" entgegenstellen: in beiden Fällen haben wir es eben mit gegebenen Etwas zu thun. Das Bewusstsein (oder Subjekt) ist die Art, welche beide zum „Gegebenen" erhebt, selbst in ihnen nicht als Ding oder Etwas gegeben ist. Es steht also beiden, dem Endlichen wie Unendlichen, gegenüber, weil es selbst nie ein Etwas von sich selbst werden kann. Zur Veranschaulichung sagen wir, es stehe „über" beiden. Wir weisen noch einmal darauf hin, dass es eine Erfahrung des Unendlichen gibt, wie es ja zugestandenermassen Erfahrungen des Endlichen gibt. Es gibt psychologische Etwas, von denen es im Urteil lautet: das ist ein Haus, das ist ein Endliches. Es gibt auch psychologische Etwas, von denen es im Urteil lautet: das ist Gott, das ist ein Unendliches.

Ehe wir in der Besprechung dieser Erfahrung des Unendlichen weiter gehen, geben wir anhangsweise einen Exkurs über den fälschenden Gebrauch, den man in Exegese und Apologetik von der Bildertheorie macht, Bildertheorie hier im nicht-erkenntnistheoretischen Sinn genommen.

Excurs zu § 3. Die Verwendung der Bildertheorie in der Exegese und Apologetik.

Man hat sich in der heutigen exegetischen Wissenschaft daran gewöhnt, logische (und psychologische) Kategorien an Stelle von ursprünglich (physischen oder) metaphysischen Kategorien zu setzen. Z. B. ist es heute gar nichts Ungewöhnliches mehr, zu sagen, Jesus werde deshalb mit dem Namen „Gottessohn" bezeichnet, weil er in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott stehe. Man knüpft dabei an ein neutestamentliches Element freilich an, an ein Element jedoch, das in υιος του θεου nicht das Hauptsächliche ausmacht. Das Hauptsächliche des Namens υιος του θεου ist vielmehr das metaphysische Verhältnis, weshalb in υιος του θεου eo ipso die Präexistenz steckt (cfr. dasselbe bei M. Schulze, Plan des Markusevangeliums, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1894, S. 341). Die Bezeichnung υιος του θεου sieht ab von der irdischen Hülle, in der Jesus erschien; sie sieht „hinter" der Hülle den Kern, den präexistenten υιος του θεου, der vom Himmel herunterstieg, Knechtsgestalt annahm, wurde wie wir. Sie sieht das an ihm, was man eigentlich an ihm sehen sollte: den göttlichen Messias. Die Hülle ist diesem Kern gegenüber ein Nichtseiendes. Die „Vielen", welche bei der Hülle stehen bleiben, „kennen" Jesum nicht.

Ein andres Beispiel bietet die Dogmatik in ihren Aufstellungen von Gott und seinem Geist und von dem Wirken beider, entsprechend vom Teufel und seinem Wirken. Das Konkrete an diesen Gegenständen ist ursprünglich metaphysisch; man bringt dafür abgeblasste Kategorien, einmal in der Betonung des Wortes, sodann in der Betonung der Verderbtheit der Menschennatur. Das Intensive und Direkte des Neuen Testaments ist da sehr lästig. Der Geist wohnt im Menschen in des Wortes eigenster Bedeutung, der Teufel und seine Dämonen irren auf der Erde umher, wie sie da sind und suchen ebenfalls Wohnungen. Und dabei die konkreten Vorstellungen vom Wesen Gottes, seinem Himmel, vom Wesen des Teufels, seiner Hölle, von all den persön-

lichen Mächten zwischen Himmel und Erde u. s. w. Das berechtigt doch unsern Eingangssatz. Es wäre ja übrigens gar nicht so schlimm, wenn eine Umarbeitung der metaphysischen Kategorien in der Dogmatik mit der bewussten Selbstunterscheidung vom Neuen Testament stattfände. Aber das ist's ja eben, dass alles dies auch als Exegese angesehen wird.

Dabei rechtfertigt man dieses Treiben eben durch die Bildertheorie. Man sagt, jene konkreten Eindrücke wären Bilder für einen höhern, geistigen Vorgang, für eine höhere, geistige Thatsache. Mögen wir es heute so machen, so doch gewiss nicht das Neue Testament, das uns keinerlei Anhaltepunkte dazu gibt. Es hat gemeint, dass die Anschauungen, von denen es ein nur vorstellendes Bewusstsein hatte, später wahrnehmungsmässig von ihm gehabt werden. Für das neutestamentliche Bewusstsein ist z. B. das Himmelreich die Region über den Wolken, voller Licht, Macht und Herrlichkeit; Gott wohnt in einem Licht, da niemand zukommen kann, in des Wortes eigenster Bedeutung. Der griechische Begriff von Geist, der mit Unrecht mit dem neutestamentlichen verwechselt wird, lässt uns Gott denken als erhaben über Raum und Zeit, als causa sui, sein Reich als das höchste Gut, das uns zugleich die höchste Verpflichtung auferlegt. Nun muss doch beides passen: dieses letztere ist Realität, das erste ist Bild und — das Neue Testament hat es auch so gemeint?!!

Die Bildertheorie erlaubt es, zur gegebenen Zeit Vorstellungen in weiterer Fassung als sie ursprünglich gemeint sind, zu gebrauchen. Man braucht nur zur gegebenen Zeit das Eigentliche in geschickter Wendung mit der betreffenden Vorstellung so in Verbindung zu bringen, dass immer noch ein Aehnlichkeitsmoment herausspringt. Dann darf man sagen: Seht, meine Vorstellung war nur ein Bild der Sache, die ihr meint. Dieser letzte Umstand ist für die Apologetik immer von besonderem Nutzen gewesen; auch heute noch, wenn jemand Apologetik treiben oder die Schriftgemässheit seiner Anschauungen darthun will, wird er ganz unbefangen in Anwendung gebracht, um so unbefangener, als man meint,

mit Recht von den Einschränkungen, welche die in Frage stehenden Vorstellungen in ihrer ursprünglichen Fassung gegenüber ihrer modernen Fassung nun einmal an sich tragen, als von Nebensachen schweigen zu dürfen. Für das praktische Bedürfnis mögen sie thatsächlich ohne Bedeutung sein, in der Wissenschaft sind sie es aber sicherlich nicht.

Bei der Exegese ist die „Bilder"theorie nur erlaubt, wenn sich geschichtliche Anhaltepunkte finden, wenn es ganz sicher feststeht, dass früheres Bewusstsein, um das es sich handelt, um die Bildlichkeit seiner Vorstellungen gewusst hat. Das wird im Neuen Testament aus den besprochenen Gründen vernachlässigt: so sind auch exegetischen Spitzfindigkeiten alle Thore geöffnet. Eine Rechtfertigung der Bildertheorie lässt sich in der Dogmatik nicht herstellen. Was sollen die „Bilder"? Sie sind eine schöne Zierde, ein schöner Schmuck. Es kommt aber auf sie nicht an: sondern auf die Wahrheiten und Wirklichkeiten. Ein Positives können uns die „Bilder" nie geben, das Positive gibt uns ein Etwas, das die Wahrheit ist und nicht bloss ein Bild der Wahrheit. Man nimmt sich der „Bilder"theorie mit viel Eifer an: wir fassten — sagt man — das Religiöse am besten in „Bildern", die Begriffe seien zu leer, zu reizlos, um das Religiöse zu fassen. Doch was nützen uns Bilder, deren rein provisorische Bedeutung wir kennen?

Fünftes Kapitel.

Die gegenständlichen Bewusstseinsarten und -weisen bei den religiösen Erfahrungen.

Die Psychologie hat es 1. mit den verschiedenen, von uns „psychologisch" genannten Etwas zu thun, 2. mit den Bewusstseinsarten und -weisen, in denen dieselben bewusst werden. Das Etwas oder die Etwas werden durch den Zusatz „psychologisch" als Erfahrungen, d. h. als bewusstseinsmässige Daten, charakterisiert. „Bewusstseinsmässig" heisst

dabei nicht immanent, sondern „erfahren" und „durch die Erfahrung gegeben". Jene Identifikation von psychologischem Etwas und immanentem Datum ist total irreleitend, unpsychologisch. Das immanente Datum steht immer im Gegensatz zum **transcendenten Datum**: alle Theorien, die mit dem ersten rechnen, müssen auch mit dem zweiten rechnen. Darum können sie nicht herumkommen. Rechnen sie aber damit, so haben sie zwei Wirklichkeiten und zwei Erfahrungen (wie Vorbrodt behauptet, „in der Vorstellung Baum stelle man nicht nur den Baum vor, sondern werde sich auch der Vorstellung als solcher bewusst"). Die eine psychologische Erfahrung wird durch metaphysische Ueberlegungen in zwei gespalten, ein Versuch und ein Vorgehen, das an der Erfahrung und dem, was sie sagt, scheitert.

Der Verschiedenheit der Etwas steht die Verschiedenheit der Bewusstseinsarten und -weisen zur Seite. Man kennt, aus der Erfahrung belehrt, Wahrnehmen und Vorstellen ganz deutlich als verschiedene Bewusstseinsarten und -weisen. Eine kurze allgemeine Behandlung dieser Erscheinung mag den die Religionswissenschaft betreffenden Fragen jedesmal vorangehen.

§ 1. Wahrnehmung.

Eine solche gibt's nicht von den religiösen Gegenständen, auch nicht in analoger Hinsicht. Von Wahrnehmung müssen wir überall da sprechen, wo wir etwas sehen, fühlen, hören, riechen, schmecken. Das wahrgenommene Etwas ist das Etwas, dem wir das Prädikat gegenwärtig zuweisen. Durch das wahrnehmende Bewusstsein von Gegenständen lernen wir also das Gegenwärtige kennen. Darin liegt die grundlegende Bedeutung der Wahrnehmung für unser ganzes psychologisches Leben, eine Bedeutung, die uns besonders noch beim Wahrheitsproblem beschäftigen soll. Hier halten wir vor allem fest, dass die Wahrnehmung beschrieben wird durch das wahrgenommene Etwas und durch die Art und Weise der Wahrnehmung, welche sich gegenseitig beleuchten und klärend verdeutlichen.

Hinsichtlich der religiösen Gegenstände behaupten wir

nun, dass es von ihnen keine Wahrnehmung gibt, also dass sie weder wahrgenommene Etwas, noch dass sie (was ja dasselbe ist) wahrnehmungsmässig bewusst sein können. Das ist in kritischer Weise vorerst zu sichern.

Der Einwand, dass „besonders Erleuchtete" die religiöse Welt wahrnehmen, sehen, hören dürften, lässt sich leicht zurückweisen. Es waren eben besonders Erleuchtete, von Gott „aus der Masse Auserlesene", die sie wahrnehmen durften. Dieses „Erleuchtetsein" bildet, ohne dass wir auf seinen psychologischen Charakter hier einzugehen brauchen, nicht die Religion, wie wir sie von uns und andern her kennen, erfahrungsmässig besitzen. Für unsere Untersuchung hat es weniger Wert; es bildet eine der interessantesten Nebenfragen in der Religionswissenschaft. Sein Wert ist lediglich ein praktischer. Denn das Erleuchtetsein jener Auserwählten stützt und stärkt die Christenhoffnung auf das zukünftige Schauen. Dass Menschen „aus Fleisch und Blut" die Augen schon einmal „geöffnet" wurden, die Ohren schon einmal angerührt wurden, „dass sie unaussprechliche Laute hörten", das ist eine Bestärkung in der Zukunftshoffnung. Es heisst dann, jene Welt kann in der That wahrgenommen werden, sie ist in der That schon da; unsre Hoffnung hat schon die Gewissheit der Existenz des Gegenstandes, nun mag unser Herz ruhig sein — es hofft aufs Gewisse und nicht „aufs Ungewisse"!

Nun wird man uns des Weitern vor allem den Begriff der „Erfahrung" vorrücken. In der Religion „erlebt" man doch etwas, „erfährt" man doch etwas. Wäre das nicht der Fall, so löste sich die ganze Religion in Reflexion auf — ein schrecklicher Gedanke! Erfahrung ist also in einem auszeichnenden Sinn genommen. Nicht alle psychologischen Etwas, auch nicht alle Bewusstseinsarten und -weisen fallen unter diesen spezifizierten Sinn. „Erfahren" wird in diesem Sinn nur das, was ursprünglich, ohne unser Zuthun in uns bewusst wird, erfahren wird in diesem Sinn nur das, was sich deutlich als das „Objektive" uns darstellt. Klar wird diese Bedeutung beim Hinweis auf die Wahrnehmung. Bei diesem Hinweise weiss jeder, was mit Erfahrung gemeint ist. Aus-

geschlossen, nicht Erfahrungen, sind danach Hallucinationen, Illusionen, Phantasien. Auch Vorstellungen? Wir behandeln diese Frage im § 2 dieses Kapitels und gehen nun auf die Einwände ein, welche unserer These gegenüber eine wenigstens der Wahrnehmung analoge Erkenntnis, d. h. eine Erfahrung im engern Sinn, hinsichtlich der religiösen Gegenstände konstatieren wollen.

Es stellt sich von vornherein die Sache so, dass von einer Wahrnehmung, wie sie hinsichtlich der Aussenwelt stattfindet, bei den religiösen Gegenständen nicht die Rede sein kann. Eine sogenannte äussere Wahrnehmung von denselben gibt es nicht. Doch haben wir vielleicht in der sogenannten „inneren Wahrnehmung", die ja auch von Philosophen viel vertreten wird, eine „Erfahrung" der religiösen Welt, welche uns dieselbe als eine ursprünglich gegebene deutlich darthut und kundgibt? Was ist's denn nun um die „innere Wahrnehmung" und wie wird sie motiviert?

Nicht gemeint sein kann die „innere Wahrnehmung", wie sie etwa Frz. Brentano in seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkt" aufstellt. Er versteht nämlich unter „innerer Wahrnehmung" das Bewusstsein vom psychischen Akt, das mit dem psychischen Akt selbst gegeben ist. Diese „innere Wahrnehmung" versichre uns unsrer psychologischen Phänomene. Das hätte speziell für die Religion wenig Bedeutung. Es ist wichtig für die allgemeine Psychologie und deshalb auch für die religiösen Phänomene, wenn man sie allgemein, eben als psychologische Phänomene ins Auge fasst. Speziell für dieselben leistet diese „innere Wahrnehmung" nichts. Und grade eine spezielle Leistung für die Religion sucht man in der „innern Wahrnehmung".

Man will der religiösen Gegenstände, wie sie etwa das Christentum darbietet, durch die „innere Wahrnehmung" gewiss werden. Dasselbe ist gemeint, wenn man im „innern Erlebnis" jene Gegenstände „fasst", „ergreift" u. s. w. Halten wir uns zunächst an den letzten Ausdruck, so will man sagen, dass „im innern Erlebnis" die religiösen Gegenstände so „unmittelbar" und „handgreiflich" gegeben wären, wie die äussern Gegenstände in der Wahrnehmung. So mag man

denn jenes „innere Erlebnis“ auch „innere Wahrnehmung“ nennen. Die „innere Wahrnehmung“ wird damit zum „Organ“ der Erkenntnis religiöser Gegenstände, wie die Wahrnehmung das „Organ“ der Erkenntnis der Aussenwelt ist. Die „innere Wahrnehmung“ wird damit ein spezifisch religiöses Erkenntnisorgan. Diese Aufstellung wird in theologischen Kreisen nach ihrer Tragweite leicht unterschätzt. Man wird sich dessen nicht klar und ganz bewusst, was es heisst, ein neues Erkenntnis„organ“ aufzustellen. Dazu kommt die tradierte Philosophie, welche von der Erkenntnis Gottes, des Uebersinnlichen als einer über Wahrnehmung, Vorstellung hinausgehenden selbständigen Erkenntnis sprach. Was bedeutet es aber, wenn man die „innere Wahrnehmung“ als die „religiöse Erkenntnis“ zu einem derartigen selbständigen Erkenntniszweig macht? Es bedeutet, dass diese Erkenntnis ganz andersartige Etwas oder eine ganz andersartige Bewusstseinsart und -weise darstellt. Die Erfahrung sei Schiedsrichterin. Sind die von den positiven Religionen aufgestellten Etwas andersartig als die Gegenstände von Wahrnehmen und Vorstellen? Wir meinen, sie sind wohl andre, aber keine andersartigen: die religiösen Welten, wie sie jemals von historischen Religionen ihren Gläubigen dargeboten worden sind, sind alle „gegenständlich“ gedacht. Es ist das nichts Neues. Die „sinnliche Vorstellungsweise“ der religiösen Welt als die einzige psychologische d. h. erfahrungsmässige Möglichkeit ist häufig bereits ins Auge gefasst worden. Aber wenn die Etwas, welche unser religiöses Weltbild ausmachen, auch nur „andre“, keine „andersartigen“ als die Etwas von Wahrnehmung und Vorstellung sind, so ist doch eine andersartige Bewusstseinsart und -weise der Gegenstände da? Wir müssen auch das auf Grund der Erfahrung leugnen und betonen hier gleich, dass die religiösen Gegenstände nur vorstellungsmässig bewusst sind. Es ist uns nach Durchprüfung des entgegenstehenden Materials und unsrer eigenen Erfahrung nichts andres zu behaupten möglich.

Wir fassen zusammen: Von den religiösen Gegenständen gibt es keine Wahrnehmung, aber auch kein der Wahrnehmung analoges Bewusstsein, etwa eine „innere“ Wahr-

nehmung — und gehen dazu über, unsre Behauptung, dass es von den religiösen Gegenständen nur Vorstellungen gäbe, zu beleuchten und zu festigen.

§ 2. Vorstellung. Alles Bewusstsein von religiösen Gegenständen ist Vorstellung.

Von Vorstellung müssen wir überall da sprechen, wo wir weder etwas sehen, noch fühlen, hören, riechen, schmecken, wo wir aber an ein Gesehenes, Gefühltes, Gerochenes, Geschmecktes, oder an ein Sehbares, Fühlbares, Hörbares u. s. w. denken. Das Etwas ist vorgestellt, dem wir das Prädikat „nicht gegenwärtig" zuweisen. Das vorgestellte Etwas ist genauer das räumlich oder zeitlich Nichtgegenwärtige oder beides zugleich. Das zeitlich Nichtgegenwärtige speziell lässt sich wieder in das Vergangene und Zukünftige teilen. — Es erhellt übrigens aus dieser Entwicklung unmittelbar, wie auf der einen Seite die Vorstellung von der Wahrnehmung „lebt", wie sie auf der andern Seite sich ihrem Etwas und der Art und Weise des Bewusstseins nach ganz deutlich von der Wahrnehmung unterscheidet.

Nach dieser Skizze brauchen wir unsrer Behauptung, die religiösen Gegenstände würden nur vorstellungsmässig bewusst, nur vorstellungsmässig erfahren, keine weiteren, ins einzelne gehenden Belege mit auf den Weg zu geben. Wir meinen, es leuchtete jedem die Behauptung als die selbstverständlichste ein. Ein solcher Fall, den wir erhoffen, macht alles weitere Anrufen von Erfahrung unnötig.

Jedoch liegt es uns ob, unsre Behauptung vor Unklarheiten, wie sie leicht durch Anwendung technischer Termini in die Untersuchung eindringen, zu bewahren und zu sichern.

Da hören wir viel von Anschauung, Anschaulichkeit u. dgl. m. Sofern man mit diesen Begriffen etwas gegen uns erreichen wollte, würde man etwa so sagen: Die Wahrnehmung ist eine Anschauung. Durch den Zusammenhang mit der Wahrnehmung wird auch der vorgestellte Gegenstand zum anschaulichen Gegenstand. Da nun die religiösen Gegenstände anschaulich sind, so müssen diese anschaulichen Bilder

auch einen Zusammenhang mit einer Art Wahrnehmung religiöser Gegenstände aufweisen: mit andern Worten, es muss eine Art Wahrnehmung religiöser Gegenstände existieren. Gleichwie die Vorstellungen des Endlichen ihre Anschaulichkeit ihrem Ursprung aus der Wahrnehmung verdanken, so müssen auch die Vorstellungen des Unendlichen aus einer (Art) Wahrnehmung des Unendlichen ihre Anschaulichkeit schöpfen. — Das ist nun ohne weiteres zuzugeben, dass die Religion anschauliche Gegenstände ihren Gläubigen gibt. Welche Anschaulichkeit ist nicht dem dogmatischen Bilde Christi abzugewinnen! Christus ist der eingeborene Gottessohn; von Anbeginn der Welt ist er da. Er kommt zu bestimmter, von Gott gewollter Zeit aus dem Himmel auf die Erde, in menschlicher Gestalt und doch Gottessohn bleibend. Als solcher kann er nicht „in der Welt behalten" werden, er wird erhöht. In jeder Hinsicht ist dies Bild anschaulich; ja selbst wo ihm die Anschaulichkeit dem Wortlaut nach fehlt, ist sie in unsrer Vorstellung vermöge der Phantasie da. Dazu hilft eine Bildersprache, uns die anschauliche Reproduktion der religiösen Gegenstände bei der Mitteilung derselben nicht allzu schwer zu machen. Also anschaulich sind die religiösen Gegenstände. Beweist das aber dagegen, dass sie nur als vorstellungsmässige Etwas bewusst werden? Ist jener oben gegebene Schluss stichhaltig? Wir brauchen zur Widerlegung desselben nur auf den Schluss von § 1 im 5. Kapitel hinzuweisen. Wir sprachen dort davon, dass die Religion wohl „andre" Gegenstände, aber keine „andersartigen" Gegenstände aufstelle wie Wahrnehmung und Vorstellung. Das ist — wie auch dort schon gesagt — ein Beweis dafür, dass es ein der Wahrnehmung analoges ursprüngliches Bewusstsein religiöser Gegenstände nicht gibt und geben kann. Der oben gegebene Einwand ist also zu vorschnell gemacht. Allerdings — sagen wir — würde die Anschaulichkeit der religiösen Vorstellungen auf ein ursprüngliches Bewusstsein von denselben hinweisen (wie die andern Vorstellungen mit ihrer Anschaulichkeit auf ein ursprüngliches Bewusstsein hinweisen, auf die Wahrnehmung nämlich), wenn die religiösen Gegenstände andersartige wären als die der Aussenwelt, wenn sie nicht bloss

andre wären als die der Aussenwelt. So aber sind sie nur „andre" — ihre Anschaulichkeit ist den Gegenständen der Wahrnehmung der Aussenwelt entnommen und weiter nichts.

Anschaulich ist auch „Gott" gedacht. Wenn einer in stiller Nacht zum Sternenzelt aufschaut und, von verwunderten Fragen durchschauert, die Erhabenheit des grossen Weltorganismus durch den erhabenen Gott, sein zugleich mächtiges und liebevolles Walten ergänzt und zwar so ergänzt, dass sich ihm der gewaltige Riese, die Welt, von Gott gelenkt und regiert darstellt, so ist diese Auffassung Gottes eine anschauliche. Das hindert aber nicht, dass Gott nur vorstellungsmässig bewusst wird. Oder wenn einer, in des Lebens Kampf hin und her geworfen, von Schicksalsschlägen in seiner Fassung zerschmettert, „aufschaut" zu dem Gott, der als Lenker des Ganzen auch ihn trägt, auch an ihn denkt, auch bei ihm ist, so ist diese Auffassung Gottes wieder anschaulich, aber wieder nicht weiter denn vorstellungsmässig bewusst.

Die Anschaulichkeit religiöser Vorstellungen ist also nichts, aus dem man auf ein der Wahrnehmung auch nur analoges Bewusstsein von religiösen Gegenständen schliessen könnte. Sie rührt eben daher, dass wir uns die religiöse Welt in „sinnlichen Formen" vorstellen. Ein Interessantes ist hierbei noch zu erwähnen. Dass die Vorstellungen von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen anschaulich sind, kommt daher, dass diese Gegenstände von uns schon wahrgenommen worden sind, oder wenn das nicht, so uns doch in Worten beschrieben sind, die Vorstellungen, deren Gegenstände wir bereits wahrnehmen, „in uns" erwecken oder wachrufen. Die Vorstellungen der religiösen Welt sind deshalb anschaulich, weil sie auf dem Niveau wahrnehmbarer Gegenstände gehalten sind, weshalb wir auch hoffen, dass wir sie so, d. h. mit den Merkmalen, mit denen wir sie vorstellen, auch wahrnehmen können und werden. Das ist ein Punkt, auf den wir noch häufiger den Finger legen müssen. Von den religiösen Gegenständen haben wir nur Vorstellungen. Wir hoffen aber, dass das Vorstellungsetwas, das wir jetzt schon haben, auch einmal ein Wahrnehmungsetwas in der Endzeit werde.

Die Anschaulichkeit der religiösen Welt ficht uns also weniger an. Mehr Schwierigkeiten könnte uns der Begriff „Erfahrung" machen. Sollen wir denn von den religiösen Gegenständen keine Erfahrung, d. h. kein ursprüngliches Bewusstsein haben?

Unter Erfahrung versteht man — wie schon angedeutet — das „ursprünglich" zum Bewusstsein kommende Etwas, resp. die ursprüngliche Bewusstseinsart und -weise. Das ist nur die Wahrnehmung. Es leuchtet sofort ein, dass die religiösen Gegenstände nach unsrer Behauptung in dieser Hinsicht, im strengen Sinn des Wortes also, überhaupt nicht erfahren werden können. Denn die religiösen Gegenstände sollen uns ja nur vorstellungsmässig, nicht wahrnehmungsmässig bewusst sein. Daran würde auch der Umstand nichts ändern, dass es Leute vergangener Tage gibt, die von sich behaupten, sie hätten die religiösen Gegenstände ursprünglich erfahren, d. h. wahrgenommen. Wenn uns auch ihre Berichte vorliegen, wenn wir uns auch nach diesen Berichten die religiöse Welt ausmalen und beleben, alles das hindert es doch nicht, dass wir Gegenwartsmenschen die religiösen Gegenstände nicht wahrnehmen, sondern nur vorstellen.

Dabei jedoch können wir nicht stehen bleiben. Der Begriff Erfahrung verlangt eine notwendige Anwendung auf die Vorstellungen, resp. deren Etwas. Nun ist diese Anwendung nicht gar so leicht in ihrer prinzipiellen Durchführung. Die Schwierigkeit liegt in der notwendigen Umdeutung des Begriffs Erfahrung bei seiner Anwendung auf die Vorstellungen, resp. deren Etwas. Sollte man aber nicht lieber auf eine solche mit einer Umdeutung verbundenen Anwendung verzichten? Die nächste Frage ist das sicher, doch sie muss sogleich negiert werden und zwar aus folgenden Gründen.

Wir können deutlich sogenannte „einfache" Vorstellungen und Reflexionsvorstellungen unterscheiden. Unter den ersteren verstehen wir diejenigen, welche einen wahrgenommenen Gegenstand, oder genauer, der Theorie entsprechender, ein wahrgenommenes Etwas in denselben Merkmalen, jedoch in einer andern Bewusstseinsart und -weise, eben vorstellungs-

mässig „enthalten". Wenn ich z. B. jetzt den Tisch wahrnehme, gleich darauf die Augen schliesse und an den Tisch „denke", so ist das eine einfache Vorstellung in dem von uns gemeinten Sinn. Unter diesen Sinn subsummiert sich auch der Fall, wo ich einen Mitmenschen von einer fremden Insel reden höre. Ich bilde eine einfache Vorstellung, ohne dass nun, wie vorher, eine Wahrnehmung des betreffenden Gegenstandes hätte stattfinden müssen. Wir werden einen solchen Fall nicht unter die Reflexionsvorstellungen rechnen; a) deshalb nicht, weil nicht über ein „Gegebenes" reflektiert wurde, sondern von einem andern, neuen „Gegebenen" die Rede war, trotzdem dies neue Gegebene einem „andern", nicht mir ursprünglich, d. h. wahrnehmungsmässig bewusst war; b) deshalb nicht, weil wir bei der Reproduktion dieses Etwas nicht zu reflektieren brauchten. So sicher das Konstatieren eines Wahrgenommenen, es geschehe auch im Urteil, keine Reflexion ist, so sicher ist auch das Nachbilden eines uns zwar nicht, wohl aber andern wahrnehmungsmässig Gegebenen keine Reflexion. Wir haben dabei das Vertrauen, dass es auch uns wahrnehmungsmässig, also ursprünglich bewusst sein könnte. „Reflexions"vorstellungen sind danach, negativ bestimmt, die Vorstellungen, die weder eigene Wahrnehmungen, noch solche andrer, die uns davon erzählen, wiedergeben. — Es ist nur darauf hinzuweisen, dass das Nachbilden der religiösen Welt nach den heiligen Schriften auch keine Reflexion erfordert, auch keine Reflexion ist. Die religiöse Welt ist nämlich auch ein neues Gegebenes, bei dessen Reproduktion wir keiner Reflexion bedürfen. Auch hier haben wir, wie bei der Reproduktion einer uns unbekannten Insel, das Vertrauen, dass wir sie wahrnehmen können und wahrnehmen werden.

Wir haben nun die Mittel, die „Erfahrung" auf die Vorstellungen anzuwenden. Die von uns als „einfach" bezeichneten Vorstellungen sind Erfahrungen. Sie bauen sich auf den Wahrnehmungen nicht nur auf, wie man gerne sagt: sie enthalten „dasselbe" Etwas, nur in andrer Bewusstseinsart und -weise. Sie enthalten das, was die Wahrnehmung wahrnehmungsmässig hat, eben nur vorstellungsmässig. Die sogenannte einfache Vorstellung ist also von der Erfahrung im

strengen Sinn nur als Bewusstseinsart und -weise verschieden, nicht aber hinsichtlich der Merkmale des zum Bewusstsein kommenden Etwas. Erfahren wir auch nicht im strengen Sinn in den einfachen Vorstellungen etwas, so ermöglichen uns dieselben doch, die Erfahrung im strengen Sinn ins Auge zu fassen, ohne sie also in diesem Sinn zu erfahren. Es herrscht nämlich ein Vertrauen, oder wie man es nennen will, dass das jetzt Vorgestellte auch wahrnehmungsmässig bewusst sein kann. Die Vorstellungen haben so zu ihrem Grund und Ziel die Wahrnehmung. Dieser Zusammenhang gibt uns das Recht, die Vorstellungen „einfacher" Art als Erfahrung zu bezeichnen. Eine Umdeutung hat allerdings stattgefunden; insofern nämlich, als nun Erfahrung nicht das augenblicklich Erfahrene, sondern das überhaupt Erfahrbare und — wenn die nötigen Bedingungen hinzukommen — das sicherlich Erfahrene und sicherlich Erfahrbare bedeutet. — Die religiösen Vorstellungen sind auch in diesem Sinn Erfahrungen. Sie sind zwar nicht wahrnehmungsmässig oder dem analog bewusst, also im strengen Sinn erfahren; wohl aber herrscht bei den Gläubigen das Vertrauen, dass man die religiöse Welt augenblicklich — wenn die nötigen Bedingungen erfüllt wären — wahrnehmen könne und am Ende der Tage wahrnehmen werde. Es gilt das von allen religiösen Vorstellungen, wie sie aus der Tradition nur geschöpft werden können. Keine Religion hat darin eine Ausnahmestellung.

Die Reflexionsvorstellungen sind nicht nur als Bewusstseinsarten und -weisen, sondern auch als das so und so bestimmte Etwas von der Wahrnehmung, der Erfahrung im strengen Sinn verschieden. Sie zeigen uns ein wahrgenommenes Etwas in der und der Bestimmung. In einer solchen Bestimmung sind diese Etwas von uns oder andern noch nicht wahrgenommen worden. Aber das unterscheidet sie vielleicht noch nicht von den einfachen Vorstellungen. Denn die religiösen Gegenstände, die nach uns in „einfachen", also nicht in Reflexionsvorstellungen bewusst sein sollen, sind auch weder von uns, noch von andern unsrer Zeitgenossen wahrgenommen worden; mag auch in den heiligen Büchern von Gottbegnadeten die Rede sein, die uns von ihren Erfahrungen

der religiösen Welt ein begeistertes Zeugnis ablegen. Ein Unterschied wäre also noch nicht zu konstatieren und damit auch die Berechtigung zur Unterscheidung verwirkt, wenn nicht eben bei den Reflexionsvorstellungen das Vertrauen fehlte, dass das Etwas in dieser und dieser Bestimmung wahrnehmbar wäre. Wenn auch der Versuch immer unternommen wird, dass so und so bestimmte Etwas der Reflexion auch so und so wahrzunehmen, so existiert doch nicht das Vertrauen, dass die Wahrnehmbarkeit wirklich da sei. Auch die Ueberzeugung, dass der Versuch gelingen werde, ist nicht identisch mit dem Vertrauen, dass die Wahrnehmbarkeit eine sichere Thatsache, undiskutierbar ist. Ist der Versuch freilich gelungen, hat man die aus der Reflexion bekannte Eigenschaft des Etwas wirklich wahrgenommen, so zählt diese Eigenschaft von da an zu den Erfahrungen, und die neue Vorstellung derselben ist nunmehr auch von dem Vertrauen der Wahrnehmbarkeit derselben als einer sicheren Thatsache begleitet.

Weshalb sind also die Vorstellungen der religiösen Welt keine Reflexionsvorstellungen? Weil bei ihnen das Vertrauen ihrer Wahrnehmbarkeit als sicherer Thatsache besteht. — Findet denn aber manchmal bei ihnen keine Ueberzeugung davon statt, dass der Versuch, das so und so bestimmte Etwas wahrzunehmen, später gelingen wird? Gewiss: bei der dogmatischen Behandlung religiöser Vorstellungen, resp. ihrer Gegenstände. Der Dogmatiker, der logisch aus einem so und so ihm aus der Tradition gegebenen religiösen Etwas andre, nicht traditionsmässig gegebene Eigenschaften des Etwas aufdeckt, ist überzeugt, dass ein Versuch, das religiöse Etwas nach diesen Eigenschaften zu untersuchen, gelingen werde. Da haben wir Reflexion. Wir wissen nun also, weshalb und in welchem Sinn wir sagen dürfen, wir erführen die religiösen Gegenstände. Es war uns eine Schwierigkeit in diesem Begriff Erfahrung entgegengetreten, weil wir von der religiösen Welt nur Vorstellungen hatten und wir uns sorgfältig die Anwendung des Begriffs Erfahrung auf die Vorstellungen vor Augen führen mussten. Diese Schwierigkeit scheint mit Sorgfalt, vermöge der Unterscheidung einfacher und reflexionsmässiger Vorstellungen, gelöst zu sein. Wir werden unsern

dornenreichen Weg nicht zu beklagen haben, denn er brachte uns — wenn auch in wenigem — Klarheit. Man vergleiche damit das bunte Gewirbel metaphysischer Kategorien, das nach Vorbrodt unsre religiöse Erfahrung beschreiben und verdeutlichen soll. Die religiöse Erfahrung ist nach ihm aus „Gnade und Freiheit, Rezeptizität und Spontaneität, Passivität und Aktivität, Indeterminismus und Determinismus gewissermassen (!) zusammengesetzt (Vorbrodt S. 178). Diese Erfahrung wäre metaphysisch schon ein Horrendum und ist ein psychologisches Unding. Ein psychologisches Unding — nicht bloss, weil man das psychologische Datum nicht gut aus metaphysischen Kategorien zusammensetzen kann, sondern auch, weil diese metaphysischen Kategorien nicht wohl eine psychologische Erfahrung wissenschaftlich beschreiben können. Wir haben früher hinreichend auf die Metaphysik in der Psychologie hingewiesen, und deutlich vor ihr, die sich mit einem psychologischen Mäntelchen gern schmückt, gewarnt. Auch auf die Unfruchtbarkeit einer Zusammensetzung entgegengesetzter metaphysischer Kategorien haben wir hingewiesen. Sie sollen uns etwas verdeutlichen, was nicht ganz das eine, nicht ganz das andre darstellt. Es fehlt der psychologische Reinertrag.

Auf einen Punkt müssen wir nun noch, speziell im Hinblick auf unsre religiösen Vorstellungen, den Finger legen. Wir haben bei den religiösen Phänomenen bisher der Gefühle (gleichfalls aber auch der Wollungen) noch keine Erwähnung gethan. Die Religion weckt aber unsre Gefühle sehr auf, ja sie pflegt dieselben und erhält sie lebenskräftig. Diese Gefühle nun „erfahren“ wir im striktesten Sinne; wir stellen sie nicht bloss vor. Ja die Religion verlangt es im Namen Gottes, nicht nur vorstellungsmässig jene Gefühle zu haben, sondern von ihnen durchdrungen zu sein, in ihnen zu leben und zu weben. Wir sollen die Religion nicht bloss im „Kopfe“ haben, sondern sie im „Herzen“ tragen. Wir haben also in dieser Hinsicht Erfahrungen; und wir haben die Gewissheit, dass wir in der „Endzeit“ bei der Wahrnehmung der religiösen Welt dieselben in noch viel stärkerem Grade haben. Es ist eben möglich, dass die Vorstellungen Gefühle als Erfahrungen

wecken, und nicht bloss Vorstellungen von gehabten vergangenen Gefühlen; ja die Vorstellungen spannen oft die Gefühle auf einen Grad, den dieselben bei der Wahrnehmung desselben Etwas womöglich nicht erreichen.

Man hat oft das „Erfahren" dieser Gefühle benutzt, um die gegenständliche „Erfahrung" der religiösen Welt zu rechtfertigen. Man wusste dabei geschickt die Gefühls„erfahrung", die ja im direkten Sinn eine Erfahrung ist, so ins Licht zu stellen, dass auch die Gegenstände des Himmels „direkt" erkannt, also wahrgenommen oder analog bewusst schienen. Diese Gefühlserfahrung wurde dazu benutzt, um eine eigene Bewusstseinsart und -weise bei der religiösen „Erfahrung" zu konstatieren.

Der Neuplatoniker und seine Nachfolger redeten von einer Ekstase. Diese Ekstase stellte die höchste Bewusstseinsart und -weise dar, und zwar eine Bewusstseinsart und -weise „gegenständlicher" Art. Die religiösen Gegenstände sollten danach in einem besonderen „Organ" erkannt werden. Diese besondere Erkenntnis hat noch lange nicht jeder Mensch, sondern nur der Fromme und auch dieser nur zu besonderen „gottgeweihten" Zeiten. Ist nun die Ekstase eine besondere Erkenntnis? Wir meinen nein sagen zu müssen auf Grund der Reproduktion der Ekstase. Sie stellt die religiöse Welt auch nur vor, nimmt sie nicht wahr. Die Phantasie mag diesen Vorstellungsetwas einen recht glänzenden Schein geben: die Etwas sind und bleiben trotzdem nicht mehr und nicht weniger als vorgestellt. Das besondere Charakteristikum der Ekstase ist eine besondere Anspannung der Gefühle, die die Phantasie anstacheln, den Vorstellungen ein besonders lebhaftes Gepräge zu verleihen. — Das letztere bringt die neuere Dogmatik in Ausdrücken wie „Erfasstwerden", „Ueberwältigtwerden", „Ergriffenwerden" und anderen Varianten zum Ausdruck. Keiner dieser Ausdrücke vermöchte eine neue „gegenständliche" Bewusstseinsart und -weise, oder was dasselbe ist, eine neue Erkenntnisart der religiösen Welt speziell zu motivieren.

Wir haben in diesem Paragraphen ein Resultat gewonnen, das von grösserer Tragweite ist, als man ihm gewöhnlich an-

sieht. P. Natorp (l. c. S. 61) sagt: „Im eigentlichen Verstande hat weder das Gefühl einen Gegenstand, noch kann das Unendliche für ein endliches Subjekt je Gegenstand sein.“ Dem gegenüber ist uns klar geworden, dass die religiösen Gegenstände, wenn sie erfahrungsmässig ins Auge gefasst werden, Gegenstände für das endliche Subjekt sind und wie sie es erfahrungsmässig sind; es ist uns ganz korrespondierend damit klar geworden, dass die religiöse Welt vorgestellt oder vorstellungsmässig gegenständlich bewusst wird. Freilich — wenn das Unendliche, wie es metaphysich existiert, selbst ins endliche Subjekt eingehen müsste, um bewusst zu werden, hätte P. Natorp recht. Nun braucht uns eine solche unmögliche Möglichkeit als Psychologen nicht in Angst und Ratlosigkeit zu versetzen. Wir nehmen die Erfahrung, wie sie bewusst wird, ohne lange erst zu fragen, wie sie metaphysisch entstanden sei. Vorbrodt sieht auf der andern Seite nicht, wie die gegenständliche Bewusstseinsart und -weise der religiösen Welt den Glauben als neue „Funktion“, als neues „Vermögen“, als neue Bewusstseinsart und -weise neben Wahrnehmen und Vorstellen unnötig macht. Natorp verwirft die Gegenständlichkeit der religiösen Welt, weil ein unendlicher Gegenstand von einem endlichen Subjekt nicht erkannt werden könne — und gebraucht einen neuen religiösen Gegenstand, die Idee der Menschheit; damit er nur beweist, dass die Erfahrung auch als religiöse notwendig der Gegenständlichkeit bedürfe (cfr. auch S. 118 „die Pflicht aber heisst uns gehen, wohin Vernunft und Menschlichkeit ruft, den Ausgang den ewigen Mächten anheimstellend, die wir ahnen, aber nicht begreifen“). Vorbrodt steht fest zur Gegenständlichkeit der religiösen Welt, hat aber in den Vorstellungen für dieselben keinen zureichenden Grund und kommt zum Glauben als einer neuen Bewusstseinsart und -weise. Wir lassen die Erfahrung reden, lassen uns von ihr den psychologischen Gegenstand der Religion geben, lassen uns von ihr auch die Bewusstseinsart und -weise des religiösen Etwas geben. In diesen beiden Richtungen stellen wir an die Erfahrung Fragen, um so das religiöse Gesetz, das grundlegende, religiöse Phänomen, das bei keiner religiösen Erfahrung

fehlen darf, für jede weitere wissenschaftliche Bearbeitung zu erhalten.

§ 3. Die Erkenntnis der religiösen Welt und ihre Wahrheit.

Wir haben an uns die Frage gerichtet: Wird die religiöse Welt von uns wahrgenommen (ursprünglich bewusst) oder vorgestellt? Wir beantworteten die Frage im letzteren Sinn. Alle Versuche, eine augenblickliche Wahrnehmung der religiösen Gegenstände psychologisch aufzuweisen, misslangen vor unsern Augen. Doch nötigte uns das nicht, die religiöse Welt aus dem Register der „Erfahrungen" zu streichen. Wir sahen einen Sinn an Erfahrung bei den Vorstellungen, in dem auch die religiöse Welt als Erfahrung bezeichnet wurde. Deutlich zeigte sich uns der Versuch als falsch an, der die religiöse Welt reflexionsmässig bewusst sein liess[7]).

Nun redet man noch von Erkennen in einem ganz besondern Sinn. Bewusst kann vieles sein, aber erkannt ist noch lange nicht alles. Bewusst kann Wahres und Falsches sein, erkannt ist nur das Wahre. Das ist der besondere Sinn von Erkennen.

a) Es handelt sich zunächst um die Frage nach dem Bewusstsein der Wahrheit. Dies Bewusstsein der Wahrheit hat man als psychologisches Element zu konstatieren gesucht. Etwa als ein „Element" des Wollens oder als ein Element des Gefühls. Eine allgemein anerkannte Grundthese bringt dazu das Bewusstsein der Wahrheit immer mit dem Urteil zusammen: nur im Urteil reden wir von Wahr- oder Falschsein eines Etwas wahrgenommener oder vorgestellter Art.

[7]) Dieses Resultat ist auch wichtig für die Frage nach der Entstehung der Religion. Wie der religiöse Gegenstand als psychologisches Etwas nicht zur Reflexion gehört, ebenso wenig kann er aus Reflexion, aus Raffinement entstanden sein. Hier vermag die Erkenntnis des psychologischen Gesetzes den Historiker zu schützen, wenn sie auch kein historisches Wissen mit sich bringt. Jede Geschichtsforschung nimmt ja ihren Fortschritt aus einem besseren „Nacherleben" der Geschichte. Was ist dies „Nacherleben" anders als eine Stellung des Geschichtlichen unter das eigene psychologische Leben mit seinen Gesetzen, die mehr oder weniger deutlich dabei bewusst und erkannt werden!

Es muss also beim Urteil einmal eine Willens-, das andre Mal eine Gefühlsregung eintreten. Zu den Vertretern der ersten Meinung gehören die Stoiker, Cartesius, die die Zustimmung, Anerkennung oder Verwerfung eine That des Willens sein lassen. Zu den Vertretern der zweiten Meinung gehören die Engländer, die „Zustimmung", „Anerkennung oder Verwerfung" eine That des Gefühls, einen Glauben (belief) sein lassen. Nun mag unter Umständen eine Zustimmung unter einer Willensregung oder Gefühlsregung stattfinden. Diese Regungen sind aber dann nur Begleiterscheinungen, die das Wesen der Zustimmung nicht im geringsten wiedergeben und zum Ausdruck bringen. — Dieselbe Kritik trifft die von Vorbrodt als Wahrheitsbewusstsein geltend gemachte „Gewissheit" (bes. S. 221 ff.). „Alles Erkennen" — so heisst es — „ist hypothetisch, relativ, schwankend, kann korrigiert werden durch neue Erkenntnisse, ausser der einen Erkenntnis, die sich nicht an äussern Dingen orientiert, sondern in unmittelbarer Wahrnehmung (cfr. vorher §§ 1. 2.) an dem Vertrauen zu Gott in Christo Jesu." Der Wahrheitsbeweis dieses Erkennens liegt „in der Gewissheit", die in ihrer höchsten Entfaltung eine religiöse Pflanze ist, nur lebenskräftig „in der freien Luft des höheren Ich; jede andre Gewissheit ist ein Versuch zur echt christlichen, nicht ohne Bedeutung, aber leider ohne nachhaltige Kraft". So ist denn auch das alles abschliessende und zusammenfassende religiöse Urteil, der Ausdruck der Glaubenserfahrung, kurz das Werturteil, „das Persönlichste, Innigste, Gewisseste, weil es nicht auf der Stufe niederen Ichs sich bewegt, und möglichst wenig mit der wahrnehmbaren Aussenwelt zu thun hat und doch diese beherrscht" (141). — Freilich mag in der Religion „Gewissheit" eine Rolle spielen. Doch ist es zu viel behauptet, wenn man diese Gewissheit als die wahre Entfaltung der Gewissheit hinstellt. Gerade die Verschiedenheit religiöser „Erfahrungen" in Hauptpunkten wie in Nebenpunkten legt ein Zeugnis gegen das Wahrheitsbewusstsein, das in der religiösen Gewissheit stecken soll, ab. Diese „Gewissheit" ist offenbar nichts andres als Ueberzeugung, die im Laufe der Jahre bei den verschiedenen Persönlichkeiten sich ver-

schieden gestaltet. Sie ist auch nur eine Begleiterscheinung religiöser Erfahrung, nichts, was ihr Wesen bestimmte. Charakteristisch ist es, wenn diese „Gewissheit" nach einem „Existentialurteil", einem Postulate ausschaut, nämlich dem Urteil von der Existenz Gottes, „in dem genug Gewissheit aufgespeichert ist" (183). — Die Hindeutung auf die „Gewissheit" als das Wahrheitsbewusstsein ist theologischerseits sehr beliebt. Die alte Dogmatik benutzte gern das Gewissen, eine (allerdings unvollkommene) „Offenbarung", den heiligen Geist und sein Zeugnis, als den Erweis der vollkommenen Offenbarung, die neuere benutzt das „Sehnen", das Gott in jedes Menschen Brust legte, den kategorischen Imperativ des Sittengesetzes, der notwendig zur Idee des höchsten Gutes triebe, das „Ergriffenwerden" u. s. w. Abgesehen von der Kausation dieser Phänomene durch Gott ist psychologisch nur wenig brauchbar von dem allen. Jene Phänomene erhalten vorzugsweise ihre Bedeutung durch den Gedanken an ihr Gewirktsein durch Gott. Der kategorische (?) Imperativ, das Ergriffenwerden und seine Geschwister andrerseits sind einesteils oft anzufechten, andernteils kein absolutes Wahrheitsbewusstsein, weil sie „subjektiven Neigungen" unterliegen.

b) Man sucht das Bewusstsein der Wahrheit. Gibt es ein solches, so muss sich psychologisch sagen lassen, was als Wahrheit und wie die Wahrheit bewusst wird. — Eine alte Definition spricht von der Wahrheit als Uebereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand. Eine solche Rede hat zwei Teilbehauptungen: 1. die, dass Erkenntnis und Gegenstand zwei verschiedene Daseinsformen haben; 2. die, dass es möglich ist, diese verschiedenen Formen zu vergleichen. — Ad 1. Wir haben schon früher genau auf die metaphysische Abstammung der Unterscheidung Erkenntnis und Gegenstand hingewiesen, und haben in Konsequenz dieser Gedanken diese Unterscheidung als psychologisch unbrauchbar abgewiesen. Die Scholastik stellte beide gegenüber und liess unter Voraussetzung beider als wirklicher Daten die Erfahrung erstehen. Neuerdings möchte man den Gegenstand nicht als real voraussetzen und ohne eine Voraussetzung seiner Wirklichkeit operieren. Man geht vom Bewusstsein der Entgegengesetztheit des Gegen-

standes gegen das Bewusstsein aus, kommt dabei aber wieder auf einen selbständigen, wenn auch problematischen Gegenstand, auf den das Bewusstsein sich „beziehen" soll (cfr. Uphues, Psychologie des Erkennens). Die Voraussetzung bleibt, wenn auch in anderm Gewande. Die Schwierigkeiten natürlich auch. An allem ist die Metaphysik aber schuld, die die Erkenntnis immer von neuem, getrost als immanentes Datum setzt, und von dieser scheinbar psychologischen Position ins (wirkliche oder problematische) Transcendente „hinüberzureichen" sucht. Aber das Bewusstsein „reicht" nicht „hinüber" in etwas andres. Es bringt uns ein Etwas zum Bewusstsein, sagt uns jedoch nichts, wie es dessen habhaft geworden ist. Eine Psychologie wahrer Art lässt sich bei diesem Etwas genügen. Ad 2. Wenn Erkenntnis und Gegenstand zwei verschiedene, entgegengesetzte Daseinsformen sind, wie sollen sie verglichen werden? Es ist eine „nicht hinwegzuleugnende Thatsache, dass wir nicht durch einen Vergleich unsers Erkennens mit seinen Gegenständen uns von der Uebereinstimmung beider miteinander, also von seiner Wahrheit im alten Sinn des Wortes vergewissern können" [8]).

Ist nun eine Uebereinstimmung von Erkenntnis und Gegenstand in ihrer metaphysischen Entgegengesetztheit nicht möglich, so kann es auch kein Bewusstsein der Wahrheit als Bewusstsein von der Uebereinstimmung der Erkenntnis und des Gegenstandes in ihrer metaphysischen Entgegengesetztheit geben. Oder soll das Bewusstsein der Wahrheit in diesem Fall mal wieder etwas leisten, was der arme Verstand nicht begreifen kann, nicht ohne Widerspruch beschreiben kann? Gibt es überhaupt noch ein Bewusstsein der Wahrheit, so darf es nicht beschrieben werden als Bewusstsein von der Uebereinstimmung unsers Erkennens mit seinem Gegenstande, also von der Wahrheit in der alten metaphysischen Fassung. Jenes Wahrheitsbewusstsein ist dann nicht mit diesem Bewusstsein von der Uebereinstimmung des Erkennens mit dem Gegenstande zu identifizieren.

---

[8]) G. K. Uphues, Was ist Wahrheit? Neue pädagog. Zeitung. 1894. Nr. 27.

Hinsichtlich der religiösen Phänomene ist die eben angeführte Definition der Wahrheit nicht weiter von Bedeutung. Das Bewusstsein der Wahrheit der Religion bestände im Bewusstsein der Uebereinstimmung unsers Erkennens mit der religiösen Welt in ihrer objektiven Existenz. Nun ist es doch den religiösen Phänomenen gleichgültig, wie das Bewusstsein der Wahrheit überhaupt als auch ihrer Wahrheit speziell gefasst wird. Diese Frage hat für sie kein Interesse. Wenn nur überhaupt ihre Wahrheit festgestellt wird, ist ihr genug geschehen. Die Definitionen der Wahrheit überlässt sie ruhig und getrost der allgemeinen Psychologie.

c) Gescheitert sind also bis jetzt die Versuche, die in einem andern als „intellektuellen" Faktor des Seelenlebens das Bewusstsein der Wahrheit suchen. Gescheitert ist auch die logische Bestimmung der Wahrheit in ihrer alten Fassung, sowohl wegen ihrer logischen Unmöglichkeit — weil schon die begriffliche Gegenüberstellung von Erkenntnis und Gegenstand einen Vergleich beider nicht erlaubt —, als auch wegen ihrer psychologischen Nichtthatsächlichkeit — weil das Wahrheitsbewusstsein als Bewusstsein von der Uebereinstimmung der Erkenntnis und des Gegenstandes psychologisch nicht aufweisbar ist, nicht erfahren wird. Nun kommt die ganze grosse Reihe der Versuche, die aus einer idealistischen Erkenntnistheorie heraus die Wahrheit zu bestimmen suchen. Ein Idealist könnte das Wahrheitsbewusstsein in den unter a) aufgeführten Versuchen entdecken wollen. Dann träfe ihn die dort gegebene Kritik. Dann bleibt für den Idealisten der Weg noch, dass er sagt: Da alles Gegebene ein immanentes Datum, nach bestimmten Gesetzen zusammengesetzt, ist, kann nur das wahr sein, was nach diesen Gesetzen zusammengesetzt ist. — Der immanente Standpunkt jedoch wird auch nicht zum psychologischen Ziel führen, da wir ihn als einen metaphysischen von vornherein erkannt haben. Auch jene Gesetze tragen ein metaphysisches Gepräge — selbstverständlich, weil auch sie als immanente Daten gefasst werden.

d) Wie ist denn nun psychologisch die Wahrheit zu bestimmen? Wir meinen, alles das sei wahr, was auch wahrgenommen werden kann, entweder mit denselben Merkmalen,

wie die, welche das vorgestellte Etwas, hinsichtlich dessen wir die Frage nach der Wahrheit stellen, an sich trägt oder mit solchen Merkmalen, die denen des vorgestellten Etwas „entsprechen". Dabei ist folgendes von grosser Bedeutung. Haben wir Wahrnehmungen, ist uns also ein wahrnehmungsmässiges Etwas zum Bewusstsein gekommen und noch bewusst, so kommen wir ohne idealistische Ankränkeleien (Phänomenalität u. dgl.) schwerlich dazu, nach der Wahrheit dieses Etwas zu fragen. Nur nach der Wahrheit eines vorstellungsmässig gegebenen Etwas kann man fragen. Die Frage nach der Wahrheit wird nun im einzelnen Falle dann bejaht, wenn eine Wahrnehmung gemacht wird oder werden kann, deren Etwas dieselben Züge oder Merkmale an sich wie das vorgestellte Etwas an sich trägt oder den vorgestellten Merkmalen „entsprechende" Merkmale aufzuweisen hat. Die Frage nach der Wahrheit wird verneint, wenn keine Wahrnehmung gemacht wird oder werden kann, die dieselben oder entsprechende Merkmale wie die des vorgestellten Etwas zum Bewusstsein bringt.

Bei den „Gegenständen" der Aussenwelt können wir die Wahrheitsprobe in den meisten Fällen anstellen. Bei den religiösen Gegenständen können wir das nicht. Wir hoffen aber immerhin, sie anstellen zu können. Das ist dasselbe als wenn wir hoffen, die religiöse Welt einmal wahrzunehmen, zu sehen, zu fühlen u. s. w. Die religiösen Gegenstände sind deshalb wahr, weil sie ursprünglich wahrnehmungsmässig im Bewusstsein gehabt werden können. Weil das jetzt nicht geschieht, so hoffen wir, dass es einmal so werde. Das Vertrauen von der Wahrheit der religiösen Welt benötigt die Hoffnung. An die Stelle des Wahrheitsbeweises tritt bei den religiösen Phänomenen die Hoffnung.

Wir sind bisher immer bei den „religiösen" Phänomenen auf das Bewusstsein von den positiv überlieferten Gegenständen der Religion zurückgegangen. Für diese sind jene Untersuchungen über die Wahrnehmung, Vorstellung, Erkenntnis der religiösen Gegenstände, wie sie in den drei Paragraphen dieses Kapitels vorliegen, von grundlegender Bedeutung. Wir haben am Schluss dieses Kapitels nun das

psychologische Gesetz der religiösen Phänomene, das Unendliche, unter dieselben Gesichtspunkte zu stellen, unter die wir die tradierten Gegenstände stellten.

§ 4. Das Unendliche nach seiner Bewusstseinsart und -weise.

Der erste Teil unsrer weiteren Untersuchung soll un mit der Bewusstseinsart und -weise des Unendlichen beschäftigen. Wir geben damit eine Fortsetzung der Untersuchungen über das religiöse Gesetz, wie sie Kapitel 4 vorliegen. Während dort das Unendliche als Etwas ins Auge gefasst wurde, wird es nun nach seiner Bewusstseinsart und -weise ins Auge gefasst. Etwas und Bewusstseinsart und -weise — das waren ja die Hauptfragen hinsichtlich des psychologischen Gegenstandes.

Fragen wir nun zunächst: Wird das Unendliche wahrgenommen? Die Frage gewinnt dadurch an Schwierigkeit, dass es sich nun nicht mehr um die überlieferten religiösen Gegenstände handelt, sondern um das psychologische Gesetz, die psychologische Grundthatsache, die auch beim „Erleben" jener tradierten religiösen Welt zu konstatieren ist. In der Tradition werden Gegenstände aufgestellt, die das Unendliche, das wir als Gesetz eliminieren, in konkreten Formen darbietet. Von diesen konkreten Formen und Gegenständen mochten wir die Frage, ob sie wahrgenommen würden, leicht beantworten, und zwar mit einem „nein". Schwerer wird uns die Antwort bei dem Unendlichen, das als eine psychologische Grundthatsache ohne Hinblick auf die tradierten Gegenstände betrachtet werden soll.

Wir müssen an das zurückdenken, was wir über das Unendliche als Etwas sagten, und was wir weiter über die „Belebung" dieses Etwas sagten. Wir sahen, wie das Unendliche als Etwas ein mehr oder weniger Unbestimmtes zum Bewusstsein kommen lässt, dessen Belebung aus der Natur und den Vorgängen in der Natur wie im Personenleben erfolgt. Das Unendliche als Etwas steht hinter diesen Vorgängen; es ist in der Anschauung mit ihm verwachsen. Immer wieder aber erkennen wir deutlich, dass das Unend-

liche als Etwas nicht wahrnehmungsmässig, sondern nur vorstellungsmässig bewusst wird. Daran hindert die enge Verbindung zwischen dem Unendlichen als Etwas und den Vorgängen aus der Natur und dem Personenleben nicht das Geringste.

Ein Beweis für unsre Behauptung, dass das Unendliche als Etwas nicht wahrnehmungsmässig bewusst sei, lässt sich also vor allem aus der Erfahrung erbringen. Diese ist ja dem Psychologen immer die nächstliegende Instanz. Es lässt sich aber für unsre Behauptung noch ein andrer Beweis bringen und das ist der, dass nicht alle Menschen sich bei der Wahrnehmung von Natur und Personenleben veranlasst fühlen, das Unendliche mitzudenken. Würde das Unendliche wahrgenommen, so müssten alle, die Natur und Personenleben wahrnehmen, das Unendliche auch „im Bewusstsein" haben. Da das nun nicht der Fall ist, ist es neben der Erfahrung ein wertvoller Beleg dafür, dass das Unendliche als Etwas nur vorstellungsmässig bewusst sei.

Durch die Erfahrung aber gerade möchte leicht sich einer bestimmen lassen, zu meinen, das Unendliche in irgend einer Form sei auch wahrnehmbar. Wir meinen, das beruhe auf einer Täuschung, die ja bei Erfahrungen (Wahrnehmungen) nicht ausgeschlossen sind. Wir denken hier an den Fall, wir nähmen ein Haus wahr, und zwar nur von der Vorderseite. In allen Fällen werde ich die Hinterseite des Hauses mitdenken, ob ich sie nun schon wahrgenommen habe oder nicht. Habe ich sie schon wahrgenommen, so wird mein Bewusstsein von der Hinterseite des Hauses deutlicher sein, als wenn ich sie noch nicht wahrgenommen habe. Aber auch wenn ich sie nicht schon wahrgenommen habe, habe ich ein dunkles Bewusstsein von der Hinterseite des Hauses, oder besser: ist das Etwas, das mir die Hinterseite des Hauses repräsentiert, ein Dunkles. Das Bewusstsein von der Hinterseite des Hauses sei nun ein „Dunkles" oder nicht — für gewöhnlich nehme ich mir keine Mühe, mir klar zu machen, dass die Art und Weise dieses Bewusstseins nur eine vorstellungsmässige ist. Die Etwas, Vorderseite und Hinterseite des Hauses, sind so eng miteinander verbunden — sie gehören ja zu „demselben"

Hause — dass die Verschiedenheit ihrer Bewusstseinsarten und -weisen dem Betrachter gar nicht auffällt. — Wir glauben, mit Recht dieses psychologische Phänomen, in dem zwei Etwas von verschiedener Bewusstseinsart und -weise doch als zum selben Gegenstand gehörig betrachtet werden, für unsre Untersuchung nutzbar machen zu dürfen. Und zwar so. Das Unendliche als Etwas ist mit Natur und Personenleben sehr eng verwachsen. Für gewöhnlich hindert dieses enge Verwachsensein derselben ein Aufmerksamwerden auf die verschiedenen Bewusstseinsarten und -weisen beider. Am Bewusstsein von der Vorder- und Hinterseite des Hauses aber sehen wir, dass es kein Widerspruch für die Etwas ist, eng verbunden zu sein und dabei in verschiedenen Bewusstseinsarten und -weisen bewusst zu sein. So ist es auch kein Widerspruch, das Unendliche mit Natur und Personenleben eng verbunden sein zu lassen und doch in einer andern Bewusstseinsart und -weise wie Natur und Bewusstseinsleben bewusst sein zu lassen. — Nun könnte man noch einen Einwurf von Bedeutung machen. Er hiesse: die Hinterseite des Hauses könne doch auch wahrgenommen werden. Das Unendliche könne aber nach uns nicht wahrgenommen werden. Sei es da nicht ganz natürlich, wenn auch die enge Verbindung von Unendlichem einerseits, Natur und Personenleben andrerseits allmählich aufhöre? Höre sie aber erwiesenermassen nicht auf — und das kann nicht geleugnet werden — so beruhe doch offenbar die enge Verbindung der Etwas auf der Möglichkeit, sie in diesem Verhältnis wahrzunehmen. Wir stimmen ein in die Voraussetzung solcher Argumentationen: darin nämlich, dass jene enge Verbindung von zwei Etwas darauf beruht, dass man sie auch in diesem Verhältnis wahrnehmen kann, darin auch weiter, dass die enge Verbindung von Unendlichem und Natur, Personenleben bald aufhören würde, weil sie nicht in dieser engen Verbindung beide wahrgenommen werden können. Doch diese enge Verbindung hört deshalb nicht auf, weil es einen Faktor gibt, der sie immer wieder von neuem herstellt, ohne dass sie wahrgenommen wird. Dieser Faktor ist das Bewusstsein des Erhabenen, dass jene Verbindung von Unendlichem und Natur, Personenleben immer wieder anknüpft. Insofern hat das Bewusstsein

des Erhabenen [9]) für die religiöse Erfahrung eine überwiegende Bedeutung.

Anhang. Das Erhabene als Teilelement religiöser Erfahrung.

Man darf nicht gleich auf Zustimmung rechnen, wenn man sogenannte ästhetische Momente in theologische Untersuchungen ziehen will. Freilich würde es ebensowenig der Fall sein, wenn man sie in die Ethik einführen wollte. Religion und Ethik scheinen zu selbständige Gebilde zu sein, als dass sie auf bloss „ästhetische" Fundamente gegründet werden könnten. Das haben wir aber auch nicht vor: wir wollen nur von diesen ästhetischen Faktoren in der Religion sprechen; wir wollen auf diese Faktoren hin das religiös-psychologische Leben untersuchen, um zu sehen, ob sie vielleicht Teilelemente desselben wären. Auch da hört allerdings der Widerstand nicht auf. Den einen liegt im religiösen Leben ein zu grosses Geheimnis beschlossen, als dass schon der blosse Versuch, dasselbe psychologisch zu fassen, nicht als eine Profanierung alles religiösen Lebens überhaupt erscheinen müsste. Wäre dem so, dann hörte alle Religionswissenschaft auf. Da keiner eine solche Aufhebung auf sein Gewissen laden möchte, ergibt sich das Recht, psychologisch zu fragen und zu untersuchen, welche ästhetischen Momente sich im religiösen Leben aufweisen lassen. Nun aber kommt eine andre Opposition, welche uns in der Methode wohl recht gibt, aber gleich am Anfang sagt, die Religion sei zu sehr mit der Sittlichkeit verbunden, als dass von ästhetischen Momenten in ihr die Rede sein könnte. Doch fragen wir: Ist nicht beim sittlichen Energiebewusstsein das Erhabene von der grössten Bedeutung? Solche Ueberlegung möchte doch jener Opposition schwere Hindernisse in den Weg legen.

---

[9]) Bei den tradierten religiösen Gegenständen, die sich doch auch als vorstellungsmässig bewusste mit der Wahrnehmung von Natur und Personenleben eng verknüpfen, ist der psychologische Faktor, welcher eine solche Verbindung erhält, ebenfalls das Bewusstsein des Erhabenen, wie in zweiter Linie die Hoffnung.

Die psychologische Erfahrung scheint uns zu bestätigen, dass auch in der Religion das Erhabene eine gewaltige Rolle spielt. Es scheint das Teilmoment zu sein, welches dem religiösen Leben erst Farbe und Ton gibt. Es kommt in allen Gegenständen tradierter Religionen zum deutlichen Ausdruck. Es legt auch dem Unendlichen erst seinen entsprechenden Wert bei. Durch das Erhabene erst wird das Unendliche unsern Herzen näher gebracht, wird die Religion erst zur „Herzenssache".

Die Untersuchung über das Erhabene hat vom erhabenen Etwas auszugehen, gerade so, wie sie beim Wertphänomen vom wertvollen Etwas ausgeht (6. Kap. § 2). Damit ist von vornherein dem metaphysischen Vorurteil gewehrt, als wäre das Erhabene nur ein subjektives, immanentes Datum, dem nichts „in den Dingen entspräche", das der Mensch vielmehr nur in die erscheinende Natur hineinlegte. Für den Psychologen ist das Erhabene kein „immanentes Datum", sondern Erfahrungsthatsache, welche uns an einem Etwas klar wird und zum Bewusstsein kommt.

Das erhabene Etwas ist kein leicht zu begreifendes Ding. Welche Gesetze die Erhabenheit desselben ausmachen, ist nicht so ohne weiteres gesagt. Das erhabene Etwas in der Naturwelt nach diesen Gesetzen durchzuforschen, dazu haben wir hier keine Veranlassung. Dass das Unendliche mit dem Erhabenen häufig zusammen auftritt, ist Erfahrungsthatsache. Dieselbe zeigt uns auch, dass ein solches Zusammenauftreten wegen des „Dunkeln", das dem Unendlichen eignet, statthat. Es würde sich fragen, ob das „Dunkle" überall ein Gesetz des erhabenen Etwas genannt werden kann, etwa bei einer zerrissenen Bergschlucht, in die wir von einsamer Höhe herniederschauen. So viel scheint aber gewiss, dass beim Unendlichen das „Dunkle" nicht wenig dazu beiträgt, es als Erhabenes erfahren zu lassen. Das „Dunkle" kombiniert sich — psychologisch jederzeit belegbar — mit dem Geheimnisvollen, Zauberhaften. Dieser Zug findet in den tradierten Religionen eine mehr oder weniger grosse Ausbreitung. Gott ist ein Geheimnis, in das man nicht eindringen kann, vor dem man bebenden Herzens, in seinem Innersten gefasst,

stehen bleiben soll. Wehe dem Uebermütigen, der dennoch es wagen sollte, den Schleier von diesem Bilde herunterzuziehen! Das Geheimnis zieht den Menschen in seinen Bannkreis, in dem er, voll tiefen Schweigens, sich herausgehoben fühlt aus der Erscheinungs- und Alltagswelt mit ihrem lauten, unheiligen Getöse. In diesen Gedankenreihen vollzieht sich langsam der Uebergang vom Erhabenen zur „Andacht".

Die Erhabenheit, welche der Zug des „Dunkeln" dem Unendlichen einträgt, ist vor allem als Erhabenheit der Zeit und Kraft möglich. Was die Erhabenheit des Raumes hinsichtlich des Unendlichen angeht, so mag sie als logisches Gedankenspiel vorkommen. Es soll auch nicht geleugnet werden, dass die Vorstellung eines im „Himmel" thronenden Gottes diese Art der Erhabenheit nutzbar macht. Doch pflegt der Fromme von ihr an und für sich keinen Gebrauch zu machen, wie auch die Formel „erhaben über Raum (und Zeit)", wie sie in der alten Dogmatik ein stehender Ausdruck in der Lehre von Gott ist, mehr das Negative ausgedrückt wissen möchte, dass Gott nicht an einen einzelnen Ort gebunden ist wie jedes kreatürliche Wesen. Anders steht es mit der Erhabenheit der Zeit. Es ist ein von den Religiösen mit Liebe gepflegter und reich ausgebeuteter Gedanke, dass ihr Gott das Bleibende, Zeitlose, Ewige ist bei allem Wechsel der menschlichen Geschlechter, die ihn verehren, bei allem Wechsel der Vorstellung, welche die Menschheit von ihm hat, bei allem Wechsel von Wissenschaft, Kunst, von dem Grössesten, was der Mensch aus eigenen Kräften zu schaffen und leisten vermag. Da nun die Zeit von uns nur vermöge einer Raumskala vorgestellt werden kann, so wird allerdings durch die Erhabenheit der Zeit ein räumlich Erhabenes vorgestellt. Es bleibt aber dabei, dass diese Erhabenheit des Raumes beim Unendlichen, bei Gott von den Religiösen nicht selbständig, d. h. nicht ohne die Verbindung mit der Erhabenheit der Zeit ins Auge gefasst wird. — Bedeutender noch als die Erhabenheit der Zeit ist die der Kraft hinsichtlich des Unendlichen. In den positiven Religionen spricht sie sich aus in den Sätzen von der Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott, ferner in dem Prädikat der „Heiligkeit",

das Gott beigelegt wird. Gott beherrscht die Natur, er braucht sich an ihre Gesetze nicht zu halten, die Erde ist ein Ball in seiner Hand. Gott beherrscht die Menschen. Das zeigt sich besonders an den furchtbaren Strafen, die er an den Gottlosen nimmt oder nehmen wird. Das „Dunkle" befördert — wiederum psychologisch verständlich — die Erhabenheit der Kraft des Unendlichen. Es lässt uns eine ungeahnte Kraftäusserung dieses Unendlichen erwarten. Es gestattet der Phantasie, sich in dieser Erwartung unter Umständen zu Tode zu martern, in der Furcht geradezu umzukommen, wie z. B. da, wo das Unendliche die Züge des blind waltenden, willkürlichen Schicksals bekommt. Daher rührt auch die Gewöhnung, jedes trübe Ereignis im eigenen Leben als Strafe für begangene Sünden aufzufassen, und dann weiter vom eigenen Leben aus das Leben des Nächsten einer Prüfung zu unterziehen. Die Kraftäusserung des Unendlichen wird natürlich an der Wahrnehmungswelt gesucht, zu der das Unendliche den grossen, überragenden Hintergrund hergibt. Tritt in dieser eine Veränderung hervor, und zwar eine solche, die in die Augen springt, so tritt das Unendliche als (vorgestellte) Kraft zur (wahrgenommenen) Wirkung in Beziehung. Die Wirkung erhält durch diese Beziehung einen noch „imposanteren", erhabeneren Charakter. Zugleich wird das Unendliche selbst zum Erhabenen. Wir suchen jetzt weiter im Kleinen die Kraftäusserung des Unendlichen und staunen über die Feinheit und Kompliziertheit derselben unter Umständen noch mehr als über die grossen Wirkungen, die Naturereignisse im gewöhnlichen Sinn.

Es leuchtet unmittelbar ein, wie das Verhältnis, in dem der einzelne Mensch sich zu diesem Unendlichen weiss, auf sein Gemüts- und Energieleben einwirken muss. Im allgemeinen ist hier die Furcht das Erste. Denn sowie sich die Persönlichkeit mit dem erhabenen Unendlichen zwecks Vergleichung zusammenstellt, sinkt sie ins Meer des Nichts; sie kann nur für sich fürchten beim Gedanken, dass das Unendliche oder der Unendliche einen genauen Blick auf sie einmal richten könnte. Derjenige, welcher jenes Verhältnis des Unendlichen zu sich, dem endlichen Wesen zum Gegenstand seiner grössten

Sorge, „zu dem Einen, was not ist“ macht, wird einmal dazu kommen, sich mit Gott „versöhnt“ zu fühlen. Dann fühlt er sich auch direkt getragen. Wie er früher sich in ein Nichts versinken sah, so hebt sich jetzt seine Kraft, sein Energiebewusstsein oder Wille. Lebens- und thatkräftig, „im Hinblick auf Gott“ arbeitet er von nun an für sich und andre. Sofern nun aber trotz dieses „Versöhntseins“ der Widerspruch zwischen Endlichem und Unendlichem nicht aufhört, derselbe in den verschiedensten Nuancen immer wieder dem Bewusstsein sich aufdrängt, sofern weiter dieser Widerspruch als (vorläufig wenigstens) unlösbar erscheint, mit diesem Widerspruch aber auch der demselben entsprossene Seelenkonflikt als unumgänglich notwendig auftritt — insofern geht das Erhabene des Unendlichen Hand in Hand mit dem Tragischen des Endlichen — ein neues ästhetisches Moment in der Religion, das besonders in dem Verhältnis von Religion und Sittlichkeit sich fruchtbar erweisen würde.

§ 5. Das Unendliche nach seiner Wahrheit.

Der zweite Teil unsrer Untersuchung führt uns auf die Wahrheit des Unendlichen. — Wahr wäre das Unendliche, wenn es wahrgenommen werden könnte. Das kann es im Augenblick nicht. Die Frommen können deshalb nur hoffen, das Unendliche (oder irgend eine Spezifikation desselben, wie sie in den tradierten Religionen geboten ist) wahrzunehmen. Sie können also auch nur hoffen, die Wahrheit des Unendlichen in diesem Sinne bestätigt zu haben, bestätigt zu sehen.

Nach der Einsicht, dass die Wahrheit des Unendlichen in diesem „Aeon“ nicht bestätigt werden kann, wirft sich das Bestreben darauf, die Existenz des Unendlichen aus den Wahrnehmungen, die wir machen können, zu erweisen, plausibel zu machen. Während also ursprünglich die Wahrheit des Unendlichen eine einfache Bestätigung verlangt, verlangt sie nach der Einsicht in die augenblickliche Unmöglichkeit einen Beweis der Existenz. Das Unendliche muss existieren; es ist als existierend zu beweisen, wenn es auch noch nicht als

solches wahrgenommen werden kann. Der Mangel einer Bestätigung des Unendlichen durch eine Wahrnehmung erheischt einen Beweis der Existenz des Unendlichen. Im Hintergrund steht dabei immer die Hoffnung, dass die Bestätigung durch die Wahrnehmung dereinst den Beweis unnötig macht.

Will man nun einen derartigen Beweis führen, so muss man Thatsachen, oder was dasselbe ist: Wahrnehmungen aufsuchen, aus denen auf dem Wege des logischen Schliessens die Existenz des Unendlichen folgt. Genauer und bestimmter müssen es Thatsachen oder Wahrnehmungen sein, die für sich betrachtet, ohne Beziehung auf das Unendliche unzulänglich, unverständlich, unmöglich sind. Ein Beispiel der Erläuterung des Gesagten haben wir in der Astronomie. Der Planet Uranus wies zu einer Zeit Abweichungen von seiner Bahn — wie sie in den Uranustafeln gezeichnet war — auf, Abweichungen die man in Anbetracht der sonstigen Planetenbahngesetze und seiner eigenen Bahngesetze, wie sie an allen andern Punkten zu konstatieren war, nicht verstehen konnte. Man folgerte logisch ganz richtig auf die Existenz eines andern grossen Planeten und — fand ihn auch später. Man konstatierte also Wahrnehmungen, die befremdeten und schloss daraus. So müsste man beim Erweis der Existenz des Unendlichen auch Wahrnehmungen konstatieren, die befremdeten und von da aus weiter schliessen. Nun wäre es freilich noch lange nicht gleichgültig, auf was man von diesen befremdenden Wahrnehmungen schlösse. Man müsste bei solchem Schliessen sehr vorsichtig sein, dass es einem nicht etwa geschähe, aus einer Unregelmässigkeit in der Natur auf ein direktes Eingreifen eines womöglich persönlichen Unendlichen zu schliessen. Dem Kundigen wird hier manches Beispiel aus der Geschichte der Dogmatik zur Verfügung stehen. — Das erschlossene Unendliche tritt zu der unzulänglichen Wirklichkeit als Ergänzung hinzu und wird als solche Ergänzung[10]) sich andrerseits auch nicht eine Wirkung auf die Wirklich-

[10]) H. Siebeck, Religionsphilosophie, bei J. C. B. Mohr. 1893. S. 329 ff.

keit nehmen lassen. Die Hauptsache aber, auf die ein Erweis der Existenz des Unendlichen sich immer wieder stützen wird, ist der erste Punkt, dass nämlich das Unendliche die Welt ergänzt. Nun ist der Blick auf die Thatsachen befriedigt; die Unzulänglichkeit, die in ihnen zuerst empfunden wurde, ist durch das Unendliche befriedigt. Beispiele. Wer den Blick auf die Entstehung der „Welt" richtet, ruht vielleicht nicht eher, als bis er die Unzulänglichkeit, Unbegreiflichkeit dieses Daseins, oder eines Anfangs von Dasein überhaupt in der Vorstellung des Schöpfers gehoben hat. Wer den Blick auf die Verderbtheit der „Welt" richtet, ruht vielleicht nicht eher, als bis er diese Unzulänglichkeit in der Vorstellung eines Erlösers gehoben hat. Wer endlich den Blick auf das zukünftige Ziel der „Welt", das nicht ins Blaue auslaufen darf, richtet, ruht vielleicht nicht eher, als bis er diese Unzulänglichkeit in der Vorstellung einer abschliessenden Vergeltung und eines gerechten Vergelters gehoben hat. So geht es bei Ideen, welche in den tradierten Religionen das Unendliche einkleiden. Auf analoge Weise wird aber auch das Unendliche selbst zum Träger alles dessen, was uns in dieser Welt fehlt; es wird uns somit auch zum Liebsten, zu dem wir uns hinflüchten. Alles Rätselhafte, das uns zu Fragen führt, alles Harmonische, das uns in der Welt zu mangeln scheint — im Unendlichen findet es seine Verkörperung, an die wir uns um so inniger und fester anklammern, je schmerzlicher uns der Mangel alles dessen in „der Welt" berührt.

Ein solcher Beweis der Existenz des Unendlichen erfordert — wir nehmen eine schon gemachte Andeutung wieder auf — die grösste Vorsicht. Es ist wohl zu überlegen, auf was aus den vorgeschickten Wahrnehmungen oder Thatsachen geschlossen werden darf. Es bedarf da im einzelnen, bei dem einzelnen Versuch ihn zu liefern, jedesmal einer Selbstkritik, die uns nach genauer Prüfung verschiedener Fälle annähernd sagen lässt, ob ein solcher Beweis überhaupt möglich sei oder nicht. Es ist bekannt, wie nach allgemeiner Zustimmung die Möglichkeit eines solchen direkten, zwingenden Beweises geleugnet werden muss. Die bis jetzt als

Prämissen aufgestellten Wahrnehmungen, aus denen man auf das Unendliche (im allgemeinen, oder in irgend einer spezifizierenden Einkleidung) schliessen wollte, lassen ebenso gut Schlüsse auf andres zu. Man wird trotzdem wohl immer wieder Beweisversuche in ähnlicher Richtung anstellen. Diesen Versuchen gegenüber ist a priori zu bemerken, dass, wenn das Unendliche als existierend erwiesen werden soll, dies Existierende auch in logischer Hinsicht das Unendliche sein muss. Nun ist es nicht einmal möglich, in logischer Hinsicht das Unendliche auszudenken: wir setzen im psychologischen Leben, um allem Mühen ein Ende zu bereiten, schnell ein „Dunkles" oder Unbestimmtes. Der Vorteil nun, den das psychologische Leben aus dieser Erscheinung zieht, kann dem existierenden Unendlichen nicht zugestanden werden. Das psychologische Leben kann eigenmächtig darauf verzichten, ein auch in logischer Hinsicht Unendliches als Etwas zu haben, sobald es die Unmöglichkeit eines solchen Etwas durch Erfahrung konstatiert hat. Das existierende Unendliche, das bewiesen werden soll, kann nicht darauf verzichten, — es muss auch in logischer Hinsicht unendlich sein. Ein solches unendliches Existierendes kann es nicht geben, nach allen unsern Erfahrungen vom Existierenden, das eben den Charakter des Endlichen an sich trägt. Folglich ist auch an einen Beweis für ein unendliches Existierende nicht zu denken. Vielleicht hilft hier die Umbiegung des Unendlichen als absoluten Seins in ein Unbedingtes im Sinne eines absoluten Wertes. Es ist jedoch zu bemerken, dass in solchem Fall auch die Existenzweise des Unendlichen umgebogen wird: wir haben kein Unendliches mehr, das im All als „Ding" oder „Gegenstand" (ens) den endlichen Gegenständen oder Dingen, als absolutes Wesen den endlichen Wesen gegenüberstünde; wir haben ein Unendliches, das in dem All als „Wert" zum Dinggegebenen hinzutritt, das also das Dinggegebene als Ding nicht um eine neue Welt, eben die Welt des absoluten Wertes, vermehrt, sondern an dem Dinggegebenen nur eine neue „Seite" aufdeckt (cfr. 6. Kap., § 2).

Der Kreis, auf dem die Frage nach der Wahrheit des Unendlichen sich bewegen darf, wird so immer enger und

enger. Es kann ja nicht ausbleiben, dass nach allen vergeblichen Mühen, diese Frage in dem vorigen Sinn zu lösen, eine Resignation nach der betreffenden Richtung eintritt. Man sucht einen andern Weg, damit aber auch eine andre Fragestellung. Denn der gesuchte Weg ist nur eine neue Fragestellung. Da scheint denn folgendes sich zu bieten. Wir finden oft, dass unser Blick, wenn er sich vielleicht abschliessend, zusammenfassend auf die Welt der wahrnehmbaren Thatsachen richtet oder wenn er eine dieser Thatsachen in die letzten Fragen hinein verfolgt, ohne zu einem Ziele zu gelangen, ins Unendliche einmündet, im Unendlichen haften bleibt. Wir finden weiter, dass wenn dies geschehen ist, die Thatsache, von der ausgegangen wurde, „unter dem Schein des Unendlichen" eine eigentümliche Beleuchtung erhält. Wie nun, wenn gezeigt werden könnte, dass diese Einmündung unsres Blickes ins Unendliche in bestimmten Fällen notwendig erfolgt; wie nun, wenn gezeigt werden könnte, dass das Unendliche in bestimmten Fällen ein notwendiger Summand unsrer „Welt"anschauung wäre, der seine eigentümlichen Schatten auf die übrigen Summanden würfe? Freilich wäre nichts von einer Existenz des Unendlichen hinter der Welt der wahrnehmbaren Thatsachen bewiesen. Wohl aber wäre dem Unendlichen ein Platz in dem Feld unsres psychologischen Lebens gesichert.

Fragt sich nur, wie jene Notwendigkeit näher zu verstehen sei. Sie kann zunächst nur eine solche sein, die innerhalb der Grenzen unsres psychologischen Lebens liegt. Das ist kein Fehler an ihr, wie man bei einem oberflächlichen Blick, im Anschluss an häufig laut werdende Gedankengänge meint. Es ist vielmehr das Selbstverständlichste von der Welt, dass innerhalb der Grenzen unsres psychologischen Lebens sich alles halten muss. Es ist das so selbstverständlich, dass man am besten gar nicht von „Grenzen", die das psychologische Leben zieht, reden sollte, um nur gar kein Missverständnis zu erwecken oder zu nähren. Das psychologische Leben ist ja — wie wir hinreichend sahen — nicht das „Subjektive", sondern der Quell des Thatsächlichen, der uns das Thatsächliche erschliesst. Ist also jene Notwendig-

keit des Unendlichen innerhalb der Grenzen des psychologischen Lebens gezeigt, so ist seine thatsächliche Notwendigkeit erwiesen. Es hat absolut keinen Sinn, sich „hinter" dieser thatsächlichen Notwendigkeit eine andre mögliche (wie man sagt), absolute Notwendigkeit zu denken, die unthatsächlich, unwahrnehmbar, nicht konstatierbar ist. Solche mögliche Notwendigkeit ist eine Illusion.

Wir möchten weiter aber auch gerne wissen, wie etwa solche Notwendigkeit aufgezeigt werden könnte. Das muss natürlich auch erfahrungsgemäss geschehen. Es muss herausgestellt werden, dass in bestimmten Fällen eben das Unendliche und sein Auftreten in der Bewusstseinserfahrung eine unausweichliche Thatsache ist. Etwa dann, wo unser Blick sich abschliessend auf die Welt richtet und nach ihrem Woher oder Wohin fragt. Oder dann, wenn wir die Fragen in Anknüpfung an eine einzelne Thatsache bis in die letzten Instanzen verfolgen, wenn wir im Kleinsten noch so viel des Fragens entdecken, dass wir bewundernd davor stille stehen. Oder dann, wenn wir von unsern Gefühlserregungen durchwogt nach einem festen Halt suchen, der uns in unsrer Verlassenheit und Selbstüberlassenheit stützen möchte. Oder dann, wenn wir im Gewoge der Selbstanklagen nach einem Wesen verlangen, dem wir unsre Schuld bekennen möchten, um ihren Druck los zu werden. Oder dann, wenn wir im Gewirr der Meinungen unglücklich geworden eine Garantie fester Wahrheit suchen u. s. w. u. s. w. Wollen wir diese Beispiele unter einen (psychologischen) Gesichtspunkt bringen, so ist es nicht schwer zu sehen, dass in allen Fällen das Unendliche den Schlusspunkt bildet, wo es mit uns nicht mehr weiter gehen will. In den ersten Beispielen theoretischer Betrachtung der Welt geht es mit dem Analysieren nicht weiter, wir können mit unsrer „Erklärung" nicht weiter und fragen doch weiter. Auf diese Frage gibt es bloss als Antwort: „das Unendliche". In den andern Fällen suchen wir und suchen wir nach einem Halt u. s. w. Aber alle Halte, die sich uns aus der Wahrnehmungswelt darbieten, verwerfen wir, weil wir sie ebenso für eines Haltes bedürftig halten wie uns. Was dann? — Das Unendliche. — In allen solchen

Fällen macht natürlich nicht nur das unendliche Etwas die religiöse Erfahrung aus; es tritt vielmehr in Verbindung mit dem Erhabenen auf und dies Erhabene gibt ihm Farbe und Kraft, wie es selbst andrerseits dem Erhabenen die Richtung über das Endliche gibt (cfr. 5. Kap., § 4, Anhang).

Wir rekapitulieren, was wir in Sachen der Wahrheit des Unendlichen leisten können, was nicht. Wir können das Unendliche nicht wahrnehmungsmässig erfahren, können also seine Thatsächlichkeit für uns und andre nicht bestätigen. Wir können aber sodann auch keinen Beweis der Existenz des Unendlichen „hinter" den Thatsachen der Wahrnehmung, hinter der Wahrnehmung liefern.

Das unendliche Existierende muss auch in logischer Hinsicht unendlich sein. Diese Unendlichkeit konnte aber weder in ihrem Sinn ausgedacht, noch vom Begriff des Existierenden aus als möglich vorgestellt werden. Was man jedoch beweisen will, muss man sowohl in seinem Sein ausdenken als auch vom Begriff des Existierenden als möglich vorstellen können.

So suchten wir einen andern Sinn der Wahrheit des Unendlichen abzugewinnen. Wir fanden ihn durch die Frage, ob dem Unendlichen innerhalb unsers psychologischen (nicht immanenten) Lebens eine Notwendigkeit zukäme? Wir mussten das bejahen an der Hand eines Einblicks, wie ihn uns unser psychologisches Leben erlaubt. Ueberall, sahen wir, tritt das Unendliche ein, wo ein abschliessender Blick oder ein in die tiefsten Tiefen dringender Blick von uns auf die Welt der Wahrnehmung geworfen wird, überall tritt es als Schlusspunkt da ein, wo unsre Unzulänglichkeit, weiter vorzudringen, uns klar wird. Das lässt sich als psychologische Notwendigkeit konstatieren: in diesem Sinn ist darum das Unendliche auch psychologische Wahrheit. Diese Wahrheit des Unendlichen scheint allerdings an einem Mangel zu leiden. Wird nämlich das Unendliche nur nach seiner psychologischen Notwendigkeit ins Auge gefasst, so scheint es nach dieser Richtung hin dem Werte sich zu nähern: der Gedanke an seine Existenz „hinter" der Wahrnehmungswelt ist ja zurückzudrängen, weil diese Existenz nicht bewiesen werden kann.

Andrerseits aber lässt sich jener Gedanke an die Existenz des Unendlichen gar nicht zurückdrängen. Denn das Unendliche ist als ein Etwas vorgestellt, vorgestellt wie alle Etwas, die wir wahrnehmen können, die — wie wir sagen — existieren. Was soll da geschehen? Die Frage ist falsch. Denn um ein „soll" handelt es sich nicht. Es handelt sich vielmehr um das, was geschieht und was als psychologisch Gegebenes in solchem Fall zu konstatieren ist. Und da ist es sehr interessant zu verfolgen, wie sich das psychologische Phänomen des Ahnens[11]) herausstellt. Wir ahnen jetzt das Unendliche in seiner Existenz; das bedeutet: wir wagen zwar die Existenz des Unendlichen (oder was dasselbe ist: seine Wahrnehmbarkeit) nicht bestimmt auszusprechen und doch drängt sich uns der Gedanke immer wieder auf, so dass wir ihn nicht wohl zurückweisen mögen. Dieser immerhin schwankende Zustand gibt dem Ahnen einen zarten Duft; es ist wie eine Knospe, die noch nicht wagt, dem vollen Tageslicht sich zu erschliessen, es ist wie ein Etwas, das nicht ausgesprochen werden darf — geheimnisvoll, bannend. So ist das Ahnen der Schlusspunkt, an dem jede Frage nach der Wahrheit des Unendlichen, überhaupt der religiösen Gegenstände ankommt.

---

[11]) Die tradierten Religionen, die ihre Gegenstände klar und deutlich aussprechen, zunächst also von einem blossen Ahnen derselben nichts wissen wollen, kommen auch auf das Ahnen in dem Gedanken, dass das wahre Wesen der Gottheit in den deutlich ausgesprochenen Gegenständen nicht direkt erkannt werde, sondern nur indirekt begriffen werde. Das „indirekte Begreifen", — was ist's andres als ein Ahnen, das sich freilich an die konkreten Ausdrucksformen, die der naiv Religiöse für das wahre Wesen der Gottheit hinnimmt, anlehnt. Das Ahnen bezieht man gewöhnlich auf die Eigenschaften des Unendlichen; wir beziehen es auch auf seine Existenz.

Sechstes Kapitel.

Weitere Untersuchungen über das Unendliche.

Wir wollen in diesem Kapitel die vorigen Untersuchungen weiterbringen an der Hand von Fragen, welche sich hinsichtlich des religiösen Gegenstandes innerhalb der theologischen Diskussion eingestellt haben.

§ 1. Einsicht, Meinung, Ueberzeugung, Glaube.

Aus Nützlichkeitsrücksichten gehen wir am besten wohl von der Einsicht aus. Unter Einsicht verstehen wir hier eine wahre Erkenntnis. Ob die Einsicht ein besonderes, die Wahrheit ankündigendes Phänomen ist, bleibe hier dahingestellt. Wir mögen uns im vorliegenden Zusammenhange um so leichter einer Beantwortung der Frage nach der Einsicht entschlagen, als wir schon aus Früherem genau wissen, wann eine wahre Erkenntnis vorhanden ist. Sie ist nämlich — so sagten wir — überall da, wo eine Vorstellung mit den Merkmalen (resp. einem „Entsprechenden" derselben) Wahrnehmung sein kann. Habe ich also eine Wahrnehmung gemacht und das früher wahrgenommene Etwas jetzt vorstellungsmässig „im Bewusstsein", so ist dies vorgestellte Etwas eine Einsicht oder Erkenntnis. Ich kann das vorgestellte Etwas durch eine Wahrnehmung legitimieren. Es ist natürlich nicht immer gleich möglich, diese legitimierende Wahrnehmung herzustellen, weil ich vielleicht an einem ganz andern Orte bin, als das Etwas, um dessen Wahrheit es sich handelt. Vielleicht auch ist das Etwas schon vergangen, es ist überhaupt nicht mehr möglich, es wahrnehmungsmässig zu „haben". In solchen Fällen hilft das Vertrauen aus, welches das vorgestellte Etwas ohne legitimierende Wahrnehmung wahr sein lässt. Ein solches Vertrauen darf aber nie der Einsicht gleichgesetzt werden. Der „andre", dem ich es mitteile, darf mit Fug und Recht ein Achselzucken für meine Behauptung haben, wenn wir uns

auch, aus irgend welchen Gründen, schliesslich einigen. — Eine solche Einsicht von den religiösen Gegenständen gibt es nicht. Es kann überhaupt keine legitimierende Wahrnehmung derselben gemacht werden. Der Verehrer der religiösen Welt mag ein Vertrauen, das die Einsicht ersetzt, haben. Dies Vertrauen ist jedoch ganz andrer Art, als das, von dem wir eben sprachen. Jenes Vertrauen bezog sich auf Dinge ähnlicher Art, wie die, die wir jeden Tag wahrnehmen. Dieses Vertrauen bezieht sich dagegen auf Dinge, zu denen wir nichts ähnliches innerhalb des Wahrnehmbaren und Wahrgenommenen finden können. Jenes Vertrauen ist deshalb auch als psychologische Erfahrung etwas ganz andres, als dieses. Es fehlt ihm — um es negativ und doch vielleicht am besten auszudrücken — der starke Zusatz von Ueberzeugung, der dem religiösen Vertrauen beigemengt ist.

Wir können von hier aus schön zu Meinung und Ueberzeugung überleiten. Jenes Vertrauen, das wir in den Fällen haben, wo wir keine legitimierende Wahrnehmung zur Hand haben, wird vielleicht von einem andern in Zweifel gezogen. Ich merke selbst, der Zweifel hat etwas Berechtigtes an sich, wäge noch einmal ab, was für mein altes Vertrauen spricht, was dagegen, und komme am Ende zur Meinung. So habe ich denn meine Meinung von Ländern, die ich nicht gesehen habe, von vergangenen Daten, die ich entweder nicht miterlebt habe, oder die — wenn ich sie miterlebte — ich mir nicht mehr genau vorstellen kann. — In demselben Sinne mag ich auch meine Meinung von den religiösen Gegenständen haben. Dann aber verbinde ich mit der religiösen Welt, dem „Gemeinten", keinen Wert, wenigstens nicht mit dem in Rede stehenden Etwas.

Aus der Meinung bildet sich unter Umständen die Ueberzeugung. Einmal, — wenn man es für immer wahrscheinlicher hält, dass eine bestimmte Vorstellung von den manchen Möglichkeiten, aus denen ich mir vorher nur eine Meinung bildete, wahr sein kann. Vorher, wo ich nur eine Meinung hatte, standen mir die andern Möglichkeiten der Wahrscheinkeit nach ebenso nahe wie die, welche ich zu meiner Meinung gemacht hatte. Bei der Steigerung der Wahrscheinlichkeit

der einen Möglichkeit treten die andern immer mehr zurück: die eine wird zum Gegenstand meiner Ueberzeugung. Die Wahrscheinlichkeit steigt immer mehr, meine Ueberzeugung ebenfalls. Beide steigen so hoch, dass ich sie womöglich mit der Einsicht verwechsle. Wenn wir auch eine solche Verwechslung von Einsicht und Ueberzeugung immer bekämpfen müssen, so sehen wir doch, wie die Ueberzeugung dazu kommt, den Anspruch eines Ersatzes für die Einsicht zu erheben. Es kommt das eben durch die höchste Wahrscheinlichkeit der Wahrheit ihres Etwas, hinsichtlich deren eine Einsicht nicht möglich ist. — Das andre Mal kann die Meinung dadurch zur Ueberzeugung werden, dass sich an die Meinung durch irgend eine Ueberlegung oder einen Zufall das Bewusstsein des Wertes ansetzt. In diesem letzten Fall ist der erste, von dem wir vorher sprachen, immer mitgesetzt, will sagen: es tritt mit dem Wert, den wir nun dem früher nur gemeinten Etwas beilegen, notwendig eine Steigerung der Wahrscheinlichkeit der Wahrheit des Etwas ein. Dagegen braucht im ersten Falle, wo durch die Ueberlegung der Wahrscheinlichkeit des Etwas die Ueberzeugung entstand, gar nicht das Bewusstsein des Wertes aufzutreten. — Hinsichtlich der religiösen Gegenstände haben wir beide Arten von Ueberzeugung. Es kann sich z. B. die Wahrscheinlichkeit eines Schöpfers der Welt, der Notwendigkeit der Wunder aus Ueberlegungen dem Bewusstsein darbieten, ohne dass ein Wertbewusstsein aufzutreten brauchte. Wie vielen ist dies die Religion, von der sie leben! Es kann sich auch infolge des Wertbewusstseins, das ich infolge persönlicher Erlebnisse vielleicht bei den religiösen Gegenständen plötzlich habe, eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit sich bilden. Man denke an die Todesfälle der Lieben, die uns den Gedanken einer Wiedervereinigung mit ihnen im Jenseits und damit das Jenseits lieb und wert machen! Man denke an die soziale Not, die uns den Gedanken von der Gleichheit der Menschen vor Gott, von einer gleichmässigen, „gerechten“ Beurteilung durch Gott so lieb und wert macht! Man denke an die persönlichen Versuchungen, aus denen heraus wir uns klammern an die rettende Liebe Gottes in seinem Christus! u. s. w. In solchen

Fällen, wo das Wertbewusstsein uns die Ueberzeugung von der Wahrheit der religiösen Etwas gibt, ist notwendig eine Steigerung der Wahrscheinlichkeit dieser Etwas bis zur „Gewissheit" gegeben. Solche Ueberzeugungen werden sich wegen ihres übergrossen Wertes noch viel mehr steigern, als die „irdischen" Ueberzeugungen. Mögen selbst wieder Augenblicke folgen, wo das Wertbewusstsein, Wahrscheinlichkeit, Ueberzeugung sinken, — es folgen ihnen wieder andre, in denen alle drei von neuem ihre hinreissende Kraft entfalten!

Und nun der Glaube! — Versteht man unter demselben genauer den Glauben an die religiösen Gegenstände, wie sie traditionsmässig uns geboten werden, so ist er nichts denn eine Ueberzeugung. Damit soll vor allen Dingen der positive Glaube nicht degradiert oder gar ein Präjudiz geschaffen werden, als sei er eine Täuschung. Es ist ja recht wohl möglich, dass die Ueberzeugung wahre Erkenntnis sei, dass also das Etwas, von dem ich überzeugt bin, wahr sei. So ist es auch recht wohl möglich, dass die religiösen Ueberzeugungen wahr seien, eine wahre Erkenntnis vermitteln. Doch vermögen wir das nicht zu kontrollieren, vermögen vielmehr eine Bestätigung unsres positiven Glaubens nur zu erhoffen. So bleibt denn dieser positive Glaube nichts mehr und nichts weniger als eine Ueberzeugung. — Vorbrodt (S. 97) macht uns hier einen Einwurf. Er sagt, „der (positive) Glaube könne deshalb keine Ueberzeugung sein, weil der Ueberzeugung die Beziehung auf die unsichtbaren Gegenstände fehle". Die Ueberzeugung, müssen wir dem entgegensetzen, bezieht sich sicherlich nicht spezifisch auf die religiösen Gegenstände. Sie knüpft sich vielmehr an alle vorgestellten Etwas, an das Sichtbare und Unsichtbare. Aber das macht ja auch nichts gegen unsre These. Wir haben doch überhaupt nicht die Absicht, ein spezielles Erkenntnisvermögen für das Unsichtbare aufzustellen. Wir haben das früher schon abgewiesen. Vorbrodt will aber im Glauben ein solches speziell religiöses Erkenntnisvermögen konstatieren, und kann dann natürlich nicht zugeben, dass der Glaube Ueberzeugung sei. Ihm ist ausdrücklich das „Glauben" das eigentliche „Organ" für das Unsichtbare, wie für die Aussenwelt das

eigentliche „Organ" das Wahrnehmen ist. Nach ihm ist das Unsichtbare das Objekt oder das Etwas speziell des Glaubens, als einer Bewusstseinsart und -weise neben Wahrnehmen, Vorstellen, Reflektieren, in denen allein der sogenannte Unbekehrte sich bewegt. Wir dagegen sahen, dass der Glaube positiver Art nur Vorstellung ist. Also kann er besten Falls nur eine Ueberzeugung sein, wenn man ihn nicht geradezu zur Meinung degradieren will. Wenn wir von einer religiösen Welt, von religiösen Gegenständen sprechen, so ist es nach der psychologischen Erfahrung, wie sie uns nun einmal vorliegt, mit dem besten Willen nicht möglich, eine neue Art am religiösen Objekt zu entdecken, die eine neue Bewusstseinsart und -weise benötigte. Wir stellen die religiösen Gegenstände nun einmal vor und können von ihrer Klarheit, d. h. davon, sie einmal auch wahrnehmungsmässig zu haben, nur überzeugt sein. Alles andre scheint uns auf Unklarheiten zu führen. Es hat noch keinen von den „Bekehrten" gegeben, welcher psychologisch klar und deutlich den Glauben als eine neue Bewusstseinsart und -weise aufgewiesen hätte, so dass man es mit Händen hätte greifen können. Ist also die Bewusstseinsart und -weise der religiösen Welt eine vorstellungsmässige, so kann der Glaube positiver Art nur Ueberzeugung sein. — Was ist aber der Glaube, wenn man unter ihm den Vollgehalt religiösen Lebens in nuce versteht? Er ist ein vorstellungsmässiges Bewusstsein vom Unendlichen, verbunden mit dem Gefühl des Erhabenen. Als diese Komplikation knüpft er an die Welt der Wahrnehmungsthatsachen an, sie mit seinem eigentümlichen Schein deutend, ergänzend, wertend, verklärend. Er gibt ihr einen neuen Hintergrund gewissermassen, der sie mit einem Schlage zu etwas ganz Anderm macht, als was sie dem nüchternen Auge erschien und immerfort erscheint. Es ist, als ob uns diese sonst so tote Welt der Thatsachen von einer andern Welt durchleuchtet würde, von ihr erst belebt würde, als ob „das Unendliche durch das Endliche schien". (Neuplatonismus, Schleiermacher u. a.) Das Unendliche „offenbart" sich im Endlichen und durch das Endliche. Das Unendliche ist aber dabei nicht wahrnehmungsmässig, sondern „nur" vorstellungsmässig be-

wusst. Diese Vorstellung ist mit der Wahrnehmung der endlichen Welt besonders eng durch das Gefühl des Erhabenen zusammengeschweisst. Ein solches Zusammenschweissen ist ja auch sonst im psychologischen Leben nachweisbar, etwas sehr Gewöhnliches und in jedem Augenblick Eintretendes. Dem „Naiven" ist mit dieser Vorstellung auch die Existenz des Unendlichen „hinter" der Welt der Wahrnehmungsthatsachen ein Selbstverständliches, „unmittelbar" Gegebenes. Der Weg der Untersuchung kann jedoch diese Selbstverständlichkeit nur als ein Ueberzeugungsdatum betrachten, für das er einen Beweis sucht. Der direkte Beweis jedoch für die Existenz des Unendlichen „hinter" der Welt der Wahrnehmungsthatsachen scheint unmöglich. So wird der Glaube (als das vorstellungsmässige Bewusstsein vom Unendlichen, verbunden mit dem Gefühl des Erhabenen) eine unserm ganzen übrigen psychologischen Leben angepasste Notwendigkeit, welche dieses psychologische Leben abschliesst, erhebt, belebt, verklärt. Jeder Gedanke der „realen" Existenz des Unendlichen, sowie jede Ausschmückung der Daseinsweise des Unendlichen stellt sich dem Forscher als Ahnen dar.

§ 2. Werturteil und Seinsurteil.

Die Fortsetzung der Frage nach der Wahrheit des Unendlichen führt uns zu einem Schlagwörterpaar, um das sich in den letzten Jahren mehr denn je die theologische Diskussion gedreht hat: Werturteil und Seinsurteil. Es wird uns darauf ankommen, zu zeigen, wie schief diese Bezeichnungen für dasjenige sind, was sie ausdrücken sollen, ferner zu zeigen, was an dem Ausgedrückten Berechtigung, psychologische Berechtigung hat.

Urteile sind immer die Ausdrücke von Thatsachen. Das meint man auch in der Bezeichnung „Seinsurteil". Zunächst sind Seinsurteile in diesem Sinne natürlich die Wahrnehmungsurteile, als die Ausdrücke der Wahrnehmungsthatsachen. Sodann sind „Seinsurteile" aber auch Ausdrücke von vorgestellten Thatsachen, die wir als solche wahrnehmen zu können vertrauen oder später einmal wahrzunehmen hoffen. Also auch

die Ausdrücke der religiösen Vorstellungsthatsachen sind „Seinsurteile". Z. B. also: Gott ist unendlich, allgütig, er ist die Liebe; Christus ist der Versöhner der Welt mit Gott, der Sünder Heiland, mein Erlöser. Alles das sind doch Ausdrücke von Thatsachen. Wären es keine Thatsachen, so wären die Urteile falsch.

Mancher wird bei den Beispielen für die religiösen Seinsurteile gestutzt haben. Er glaubt uns versichern zu müssen, wir hätten Werturteile bereits unter die Seinsurteile untermischt. Aber er nehme es vorläufig hin.

Werturteile sind nun — unter Voraussetzung des Urteils als Ausdrucks von Thatsachen — Ausdrücke für Werte, Wertthatsachen. Die Wertthatsache ist nun allerdings ein psychologisch nicht leicht zu packendes Datum. Wertthatsachen sind sicherlich nur Wahrgenommenes oder Vorgestelltes, oder wahrgenommene, vorgestellte Etwas. Wichtig also ist, dass nur ein Etwas das dem Menschen Wertvolle ist. Das Wertphänomen benötigt also eine Wahrnehmung oder Vorstellung (incl. Erinnerung) als Voraussetzung. Diese Voraussetzung ist oft zeitlicher Art, wie in den Fällen, in denen wir ein Etwas erst später schätzen lernen. Diese Voraussetzung ist aber manchmal auch logischer Art, wie in den Fällen, wo einem Etwas sofort die ganze „Sympathie" zugewendet wird. Erst ein Etwas kann das für mich Wertvolle sein. Dieser wichtige Umstand ist nun allerdings auch wieder leichter ausgesprochen, als in seinen einzelnen Bestandteilen genau beschrieben. Was bedeutet es denn, das wertvolle Etwas? Wir werden uns zur Beantwortung dieser Frage immer an solche Fälle halten müssen, wo wir ein Etwas wahrnehmen, ohne es zuerst wertzuhalten, um es erst später für wertvoll zu erklären. Wir werden uns also die Entwicklung eines wert-„losen" Etwas (besser eines ungewerteten Etwas) zu einem wertvollen Etwas vergegenwärtigen müssen. Es entsteht da die Frage: Ist in dem Augenblick, wo ein Etwas „wertgehalten" wird, eine Veränderung mit dem Etwas im Gegensatz zu seinem früheren ungewerteten Zustand vor sich gegangen? M. a. W. Kann man das wertvolle Etwas von dem nur wahrgenommenen (oder vorgestellten), ungewerteten Etwas

unterscheiden oder kann man das nicht? Kann man vielleicht nur konstatieren, dass wir ein wahrgenommenes Etwas nun auch noch werthalten, ohne dass es an Merkmalen sich veränderte, an Merkmalen, die uns seinen Wert handgreiflich wahrnehmen, allgemein: gegenständlich erfassen liessen, oder kann man eine derartige Bereicherung durch Merkmale konstatieren?

Ehe wir dieser Frage näher treten, können wir aus dem bereits Gegebenen einige Folgerungen zur Klarstellung ziehen. 1. Urteile sind Ausdrücke von Thatsachen. Auf die Ausdrücke kommt es uns nicht so sehr an, als auf die Thatsachen. Deshalb ist auch das Rückgehen auf Seinsurteil und Werturteil unnütz und von gar keiner Bedeutung. Man hat sich beide Male auf das Urteil geworfen, weil man im Urteil erst die Wahrheit eines Etwas zu haben meinte. Wir haben aber bereits des Genaueren die Wahrheit vom Urteil losgelöst. Das Urteil macht nicht die Wahrheit aus, sondern was wahr ist, was uns psychologisch als Wahrheit gilt, das drücken wir im Urteil aus. So sind wir denn auf die Vorstellungen, das gegenständliche Bewusstsein, von der religiösen Welt und auf die Werthaltungen zurückgewiesen. Vorstellungen und Werthaltungen sind einzusetzen für Seinsurteil und Werturteil. Unterlässt man diese Umsetzung, so entsteht eine Schiefheit in der psychologischen Untersuchung. Man frage sich doch nur einmal, was beim religiösen Erlebnis, also dann, wenn wir religiös affiziert sind, vor sich geht, psychologische Thatsache ist! Der eine antwortet mit Seinsurteilen, der andre mit Werturteilen. Ein einziger aufmerksamer Blick genügt aber, zu erkennen, dass gar keine Urteile vor sich gehen, sondern Vorstellungen, deren Etwas ich wert halte um irgend eines Grundes willen, darauf ich mich verlasse u. s. w. Man stelle sich zudem einmal genauer vor, was es denn heisst: „Werturteil nie ohne Seinsurteil“ (Vorbrodt 245). Was wäre das für eine umständliche Mechanik im psychologischen Dasein, wenn jedes Werturteil ein vorhergehendes Seinsurteil benötigte!! Eine Wahrnehmung oder Vorstellung benötigt das Werturteil allerdings, aber nun soll es auch noch ein Urteil über dieselben zur notwendigen Voraussetzung haben?! Wir

wissen, dass eine solche Forderung mehr auf eine Lässigkeit im Ausdruck zurückzuführen ist; man achte aber auch darauf genau, wenn man nicht oft seinen eigenen Forschungen die grössten Blöcke entgegensetzen will. Andrerseits gibt es auch wieder solche, welche „Werturteil nie ohne Seinsurteil" für eine psychologisch korrekte Ausdrucksweise halten. Sie ziehen sich dann auf ein „latentes" Dasein des Seinsurteils oder auf das Dasein eines „latenten" Seinsurteils zurück. Aber „latent" ist alles das, was man nicht konstatieren kann, sondern nur erschliesst, und das ist psychologisch — vom Standpunkt des Erfahrungsbewusstseins aus — eine missliche Geschichte, um nicht zu sagen: ein Unding. 2. Man vermehrte diesen ersten Fehler durch den noch viel schlimmeren, dass man Seinsurteil und Werturteil mit theoretischen und praktischen Urteilen gleichsetzte. Der Unterscheidung „theoretisch — praktisch" haftet schon von Natur eine grosse Unklarheit an, was uns nicht weiter beschäftigen kann. Die Seinsurteile — um auf unsre Frage einzugehen — nennt man nun deshalb „theoretisch", weil sie mit dem Denken gewonnen werden, die Werturteile deshalb praktisch, weil sie auf dem Gefühl oder Gemüt beruhen. Man bevorzugt dabei das letztere, das Praktische, weil es von allen Menschen insgesamt empfunden und verstanden wird. Das erstere, das Theoretische, ist das, was nur die „Gebildeten" verstünden; es ist also nicht so allgemein und deshalb nicht so wichtig. Die Konfusion in diesem Falle ist sehr gross. Die Seinsurteile werden mit dem Denken gewonnen?! Wenn ich z. B. das „Seinsurteil" ausspreche: das Haus ist gross, so gehört dazu ein „Denken"? Freilich, „gedankenlos" kann ich den Satz nicht aussprechen, aber ist denn zu seiner Herstellung ein „Denken" im spezifischen Sinne des „Theoretischen" notwendig?! Es ist doch einfach die Aussage einer Wahrnehmung. Wer nun absolut meint, dass zu den Aussagen ein besonderes „Denken" gehörte, der mag dabei bleiben. Jedenfalls ist dies Denken aber auch allgemein und darum höchst wichtig; es ist auch leicht herzustellen, denn das Kind vermag Aussagen dieser Art zu geben. Andrerseits kommt es ja auch auf die Aussagen nicht so an als auf die Wahrnehmungen. Will man

diese nun immer noch mit dem spezifischen Nebensinn als das Theoretische dem Praktischen gegenübersetzen?! Lebt denn der praktische Mensch nur in Gefühlen?! — Würde man die Reflexionsurteile, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss gesprochen: die Urteile über die „Seinsurteile", theoretisch nennen, so wäre nichts dagegen zu haben. Diese sind nicht allgemein und dem „Naiven" nicht geläufig. Dann sind aber auch die Urteile über die „Werturteile" (also nicht die Aussagen von den Werthaltungen, sondern die Urteile über diese Aussagen) Reflexionsurteile, und auch theoretische Urteile, weil mit dem „höheren Denken" gewonnen. Sonst gehören „Seinsurteile" und „Werturteile" in eine Rubrik, nämlich in die der Aussagen. Ihr Unterschied besteht nicht etwa in einer Verschiedenheit ihres Zustandekommens als Urteil, also nicht darin, dass das eine mit dem Denken, das andre mit dem Gefühl gewonnen würde; ihr Unterschied besteht in dem, was ausgesagt wird. Das eine Mal wird eine Wahrnehmung oder Vorstellung ausgesagt, das andre Mal eine Gefühls- oder Gemütserregung oder sonst was. Seinsurteil und Werturteil sind also als Urteile keine selbständigen, sich einander ausschliessenden Klassen von Urteilen: sie sind beide Aussagen, nur über verschiedene Etwas.

Wir kehren jetzt zu der Frage zurück: Ist das wertvolle Etwas von dem nur wahrgenommenen (oder vorgestellten), ungewerteten Etwas an Merkmalen unterschieden oder nicht? Besteht — das ist dasselbe — der Wert nicht nur in Gestalt von Lust oder thut er's doch? Bestünde er nur in der Gestalt von Lust, so würde er ein rein „subjektives" Datum sein, weil ein Gefühlsdatum. Nun lässt sich psychologisch nachweisen, dass es als solches allein nicht existiert. Es treten vielmehr Vorstellungen auf, die uns die Bedeutung, die Nützlichkeit, die Wirkung etc. des wahrgenommenen (oder vorgestellten) wertvollen Etwas zum Bewusstsein bringen. In dem wahrgenommenen Etwas können wir das nicht alles wahrnehmen, so dass wir es seine Eigenschaften nennen würden; wir können es jedoch in dem Zusammenhang wahrnehmen, in dem das Etwas zu seiner Umgebung steht. Ist uns aber im Augenblick dieser Zusammenhang wahrnehmungs-

mässig nicht gegeben, so vermag derselbe vorstellungsmässig bewusst zu werden und sich um das Etwas, um dessen Wert es sich handelt, herumzulegen. Schon dieses vorstellungsmässige Gegebensein jenes Zusammenhangs konstatiert „für uns", „für unser Bewusstsein" den Wert, den „objektiven" Wert. Z. B.: Eine Mutter verwahrt sorgfältig die Garderobe eines Kindes und betrachtet dieselbe häufig. Sie hat für sie einen unersetzlichen Wert, denn es sind die Kleider ihres verstorbenen Kindes. Jedesmal, wenn ihr Auge auf ihnen ruht, sieht sie vorstellungsmässig wieder ihr Kind mit ihnen angethan und in ihnen spielen. Wäre diese Vorstellung nicht da, würde auch die „Werthaltung", ja der Wert fehlen. Diese Vorstellung belebt erst das wahrgenommene Etwas, die Kleider zu einem Werte. Nicht anders ist es mit den Vorstellungen der Nützlichkeit und der Wirkung eines Etwas. Sie beleben das betreffende Etwas zu einem Wertvollen. Das Geld z. B. wird durch die Vorstellung seiner Nützlichkeit, durch die Vorstellung dessen, was man dafür eintauschen, einhandeln kann, zum Werte belebt. Das Heilmittel wird durch die Vorstellung seiner Wirkung zum Werte belebt. Diese Vorstellungen sind neben dem Lustgefühl Hauptmomente des Wertphänomens, und ebensowenig wie das letztere bei Beschreibung des Wertphänomens zu vergessen. Aus allem ist ersichtlich, dass das gegenständliche Bewusstsein auch hinsichtlich des Wertes eine Rolle spielt, eine wertende Rolle. Durch diese Vorstellungen wird der Wert in die Region des gegenständlich Thatsächlichen, oder — wenn man's lieber will — des „Objektiven", „Wirklichen" gehoben. Wir können es nun andern auch plausibel machen, weshalb wir etwas wert schätzen. Es ist dem Wert eine feste Grundlage geschaffen, die ihm bei einer alleinigen Basierung auf das schwankende „subjektive", kommende und gehende Lustgefühl mangeln würde. So wird der Wert auch fast zu einer Eigenschaft des Etwas. Man beachte das „fast". Eine Eigenschaft, wie Grösse, Farbe, Härte, Dichtigkeit u. s. w. wird er nie. Aber es findet doch infolge der strengen, häufig geübten Association der „wertenden Vorstellungen" mit dem wahrgenommenen (oder vorgestellten) Etwas im Laufe der Zeiten, eine Ueber-

tragung in das Etwas hinein statt. Das, was als solche Eigenschaft hineingetragen wird, ist uns als Eigenschaft nicht so recht klar und deutlich. Wollen wir es beschreiben, so greifen wir wieder zu den „wertenden Vorstellungen". Es scheint aber trotzdem keine Täuschung zu sein, wenn wir behaupten, dass allmählich eine Eigenschaft gesucht wird, welche in dem Etwas inhärierend den Wert ebenso darstellt, wie andre Eigenschaften die Grösse, Farbe u. s. w. darstellen. — Demgegenüber könnte einer von der Lust aus das Wertphänomen angreifen und dahin gelangen, zu sagen: Wenn auch die „wertenden Vorstellungen" da sind und es fehlt die Lust, so wird auch das Etwas nicht wert geschätzt. Also die Lust ist die einzige Daseinsform des Wertes. So richtig der erste Satz ist, so falsch und einseitig die Folgerung. Denn es lässt sich psychologisch feststellen, dass die Lust notwendig „wertende Vorstellungen" sucht. Nicht nur insofern, als man sich fragt, weshalb hast du hier die Lust, weshalb da nicht? Das thun ja nicht alle Menschen. Aber alle Menschen legen in das Etwas, bei dem sie eine wertende Lust empfinden, eine mehr oder weniger deutliche Eigenschaft hinein, welche ihnen den Wert darstellt. Z. B. bei dem Wort „mein"; „das ist mein Eigentum." Eine wie ganz andre Farbe bekommt ein Etwas, wenn es mir gehört, als wenn ich es etwa in einem Schaufenster ausliegen sehe.

Es findet sich also notwendig eine „wertende Vorstellung" ein.

Von zwei Seiten gelangen wir zum selbigen Resultat: das Wertphänomen weist als seine zwei Teilfaktoren die Lust und die wertende Vorstellung auf. Lässt man einen dieser Faktoren ausser acht, so thut man dem Wertphänomen Zwang an. Das gegenständliche Bewusstsein (Vorstellen) hat ebenso viel Anteil an der Wertung eines Etwas, wie das zuständliche Bewusstsein. Ja, es spielt — wie wir jetzt zusammenfassend sagen — beim Wertphänomen eine zweifache Rolle. Erstens gibt es das Etwas her, das wertvoll ist; dieses Etwas ist ein wahrgenommenes oder vorgestelltes, jedenfalls ein gegenständliches. Zweitens bietet das gegenständliche Bewusstsein auch die wertende Vorstellung, auch etwas Gegenständliches. Die

Lust ist der „zuständliche“ [12]) Faktor im Wertphänomen; sie als dritter neben den beiden gegenständlichen Faktoren, — und wir haben eine erschöpfende psychologische Beschreibung des Wertphänomens.

Hat der Wert bei der Religion eine Bedeutung, so müssen sich die eben aufgestellten drei Faktoren auch in der Religion aufweisen lassen. Erstens also das Etwas, das gewertet wird. Es sind das natürlich die religiösen Gegenstände, wie sie tradiert sind; psychologisch aufgefasst: das Unendliche. Zweitens müssen sich die wertenden Vorstellungen finden. Dahin rechnen wir: Liebe, Versöhner, Erlöser, Heiland, Herr u. s. w. In diesen Namen ist der Grund unsrer Wertung religiöser Gegenstände beschlossen. Gott ist die Liebe, — ein solches Urteil ist der Ausdruck einer wertenden Vorstellung, eben des liebevollen Gottes. Christus ist der Erlöser, Versöhner, Heiland, Herr der Welt. Solche Urteile sind Ausdrücke von wertenden Vorstellungen, eben des erlösenden, versöhnenden u. s. w. Christus. Beim Unendlichen besteht die wertende Vorstellung im Bewusstsein des Erhabenen. Endlich lässt sich auch die Lust bei dem religiösen Wertphänomen vorzeigen. Sie variiert hier in den verschiedensten Tönen und Farben. Von der wirklichen Lust und Freude am herrlichen Erlösungswerk Gottes geht es zu Dankbarkeit, Liebe, Ehrfurcht, die mannigfaltige und reiche Skala religiösen Empfindens hindurch.

Wer sich dessen bewusst ist, was in den Werturteilen psychologisch vor sich geht, welche Rolle gegenständliches wie zuständliches Bewusstsein in ihm spielen, der mag immerhin sagen, die religiöse „Erfahrung“ in ihrer idealen Gestalt vollziehe sich in „Werterfahrungen“, deren Ausdrücke die Werturteile seien. Jedoch bis jetzt sind die Namen Werterfahrung, Werturteil noch zu wenig als termini geprägt, aus

---

[12]) Ueber die Unterscheidung vom gegenständlichen und zuständlichen Bewusstsein siehe ein J. Rehmke, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, bei L. Voss. 1894. S. 148 ff. 158 ff. 295 ff. Wir zählen zum ersten Wahrnehmung, Vorstellung, Reflexion, Erinnerung, Phantasie, zum zweiten die Gefühle von Lust und Unlust und Energiebewusstsein (das letztere im Gegensatz zu Rehmke, der es als „ursächliches Bewusstsein“ neben gegenständliches und zuständliches Bewusstsein setzt).

dem einfachen Grunde, weil die Betrachtung des Wertphänomens im grossen und ganzen noch wenig Festes geboten hat. Bis jetzt also vermag der Name „Werterfahrung" (resp. Werturteil) nur zu einseitigen Verkümmerungen in der wissenschaftlichen Erforschung des religiös psychologischen Thatbestandes zu verführen.

Solche Verkümmerung ist 1. die Uebersehung des gegenständlichen Bewusstseins und seines Anteils beim Wertphänomen. Man gründet dasselbe nur auf Lust, Werthaltung oder dgl., m. a. W. auf das zuständliche Bewusstsein. Mit dem Hinweis darauf, dass die Religion, wenn sie nur in Seinsurteilen verlaufe, genauer nur im gegenständlichen Bewusstsein von den religiösen Gegenständen bestehe, im platten Denkglauben zu Grunde gehen müsste, glaubt man die Begründung derselben auf das zuständliche Bewusstsein dargethan zu haben. Aus einem Extrem fällt man ins andre. Sicherlich ist die bloss gegenständliche Vergegenwärtigung der religiösen Gegenstände kein Ideal von Religion, im strengen Sinne keine Religion. Eine Religion, die erst das Herz angreift, die also das Wertbewusstsein mit sich bringt, ist sicher das Ideal. Deswegen aber ist ebenso sicher das gegenständliche Bewusstsein aus der religiösen Erfahrung nicht auszuschliessen. Das zeigt uns der psychologische Thatbestand des Wertphänomens zur vollen Genüge.

Eine weitere Verkümmerung, die die Anwendung der Werterfahrung (resp. des Werturteils) auf den religiösen Thatbestand mit sich bringt, ist 2. die Uebersehung des spezifisch religiösen gegenständlichen Bewusstseins, des gegenständlichen Bewusstseins vom Unendlichen. Wir verdeutlichen das vorliegende Problem an den Fragen: Muss die religiöse „Welt" als eine gegenständliche angesehen werden, die über die wahrnehmbare, gegenständliche hinausragt, oder aber ist sie eine „Welt des Wertes" zuständlicher Art, die sich in die wahrnehmbare gegenständliche Welt, die Welt der Sinne, hineinwebt, die also nur die wahrnehmbare gegenständliche Welt auch als ihren Gegenstand kennt, die also aus der wahrnehmbaren gegenständlichen Welt ihre ganze Gegenständlichkeit nimmt? — Nach unsern früheren Aufstellungen über den

spezifisch religiösen Gegenstand, das Unendliche, müssen wir uns im ersten Sinne entscheiden, dafür also, dass die religiöse Welt eine gegenständliche Welt spezifischer Art ist. Sie ist also keine Welt rein zuständlicher Art, die sich mit der Welt unsrer Sinneswahrnehmung als ihren Gegenstand begnügen könnte, um sich in diese hineinzuweben. Sie besitzt einen Gegenstand für sich, das Unendliche. Und dieser Gegenstand besitzt eine Selbständigkeit gegenüber den Gegenständen der Wahrnehmungswelt. Beide Welten, die des Unendlichen und die des Ewigen, treten nun trotz ihrer beiderseitigen Selbständigkeit in ein Verhältnis zu einander. Dies Verhältnis ist psychologisch in verschiedenen Formen möglich. Man kann beide sich sehr aneinander nähern lassen, die eine unendliche gewissermassen aus der andern sich herausheben lassen; man kann sie auch beide weit auseinander trennen. Jenes Verhältnis kann man näher als ein kausales bezeichnen; man kann aber auch mehr davon absehen, und sich schon freuen an der reinen psychologischen Thatsache des Unendlichen. — Was wir hier von der Gegenständlichkeit der religiösen Welt psychologisch sagen, bringt in ihrer Weise jede historische Religion. Sie alle erzählen von Gegenständen der religiösen Welt, von Personen, von denen der Mensch sich abhängig fühlt, mit denen er in Verkehr treten möchte, um in diesem Verkehr das zu finden, was ihm selbst mangelt: Mut, Kraft, Klugheit (man denke an die Fragen über die Endzeit, welche man an die Geistesbegabten stellt) etc., Friede, Freude, Seligkeit. —

Was bis jetzt aufgestellt wurde, dass nämlich das Wertphänomen in der Religion eine Rolle spielt und wie es psychologisch zu verstehen ist, hat nichts mit der Existenz des wertvollen Unendlichen zu thun. Hinsichtlich der Existenz des Unendlichen kommen wir auch mit dem Wertphänomen nicht weiter wie früher. Es hiess da: wir brauchten gar nicht von Existenz des Unendlichen weiter zu reden, wenn wir dasselbe wahrnehmen könnten. Nun stellen wir es aber vor. Es bedarf infolgedessen eines Beweises, dass das Unendliche, wenn es auch nicht wahrgenommen wird, existiert. Dieser Beweis stösst aber auf grosse Schwierigkeiten.

Man sagt uns, verschiedene Dinge werden lediglich um ihres Wertes als wirklich gesetzt. Man würde also mit dem Wertphänomen in Sachen der Existenz des Unendlichen weiter kommen. Etwa mit der Begründung, dass die „Bedürfnisse des sittlichen Menschengeistes" die Objektivität (= Realität, Existenz) der Glaubensobjekte begründe. Wir haben das leicht abgethan. Wenn auch viele Dinge von mir in bestimmten Lagen als wirklich gesetzt werden und als solche „wirkliche" vorgestellt werden, so ist doch immer noch die Bestätigung durch eine entsprechende Wahrnehmung, will sagen: durch die Wahrnehmung eines mit denselben Merkmalen, wie das als wirklich vorgestellte, behafteten Etwas von nöten. Wenn auch der Wunsch der Vater vieler Dinge ist, so gibt uns doch die Wahrnehmung erst die Gewissheit solcher Dinge. Wo nun — wie beim Unendlichen, allgemein beim Glaubensobjekt — keine solche Wahrnehmung möglich ist, bedarf es wiederum eines Beweises. Ohne einen solchen ist die Setzung eines Dinges als wirklich mindestens vor der Wissenschaft nicht gerechtfertigt.

Es ist etwas ganz Richtiges, wenn man sagt, „dass derjenige, der in seinem Leben die christliche Wertbeurteilung ausübt, d. h. der wirklich glaubt, indem er auf den christlichen Gott vertraut, niemals noch eines theoretischen Beweises für die Wirklichkeit der Objekte seines Glaubens bedarf. Diese versteht sich ihm vielmehr ganz von selbst, weil sie sich ihm immer wieder in den Erfahrungen seines Lebens bezeugt und stets von neuem in der Wiederholung der ihm geläufigen religiösen Werturteile zum Bewusstsein kommt." (Otto Ritschl, Ueber Werturteile, 1895, J. C. B. Mohr, S. 26.) Der Mensch, welcher hier ins Auge gefasst wird, ist aber auch einer, der die Wahrheit des Christentums bereits voraussetzt, denn sonst würde er nicht wirklich glauben. Würde ihm strikte bewiesen, dass das Christentum nicht die Wahrheit sei, würde er auch vom Glauben abstehen. Mag also jener Mensch es nie aussprechen, — thatsächlich setzt er die Wirklichkeit der Glaubensobjekte voraus und er glaubt, diese in „den Erfahrungen seines Lebens" sich bezeugen zu sehen. Die wissenschaftliche Betrachtung des religiösen Phä-

nomens nun erwägt, was jener „gläubige" Mensch von ihm sagt. Sie erkennt, dass er die Wirklichkeit der Glaubensobjekte nur voraussetzt, nicht aber strikte aus seinen Erfahrungen beweisen kann. Sie wird die Art, wie er die „Erfahrungen seines Lebens" bisher ansah, in ein kritisches Licht rücken und ihn dadurch veranlassen, einen Beweis für die Richtigkeit seiner bisherigen Auffassung oder was dasselbe: für die Wirklichkeit seiner Glaubensobjekte anzutreten. Sie wird ihm vielleicht ihre Mittel anbieten, um mit denselben den Beweis durchzuführen. Gelingt derselbe, so mag jener weiter auf Gott vertrauen; die Wissenschaft wird in solchem Falle auch die Glaubensobjekte als gesicherte Objekte ansehen. Gelingt der Beweis nicht, so wird die Wissenschaft das vergebliche Bemühen aufgeben; der Mensch mag aber trotzdem weiter glauben und anstatt auf klare Einsicht auf feste Ueberzeugung seinen Glauben bauen. Aber die Wissenschaft wird dann auch die Glaubensobjekte nicht als gesicherte Objekte betrachten können. Soll sie das, so bedarf es eben eines Beweises. — Könnte man nun aber nicht alle Menschen auffordern zu glauben? die Wirklichkeit der Glaubensobjekte zu antezipieren? (O. Ritschl, l. c. S. 32.) Auffordern kann man sie gewiss schon, aber nicht sofort zu solcher antezipierenden Ueberzeugung bringen. Andrerseits wird die Wissenschaft einen, der solche Ueberzeugung hat, nie zur Ruhe kommen lassen, sondern ihn immer wieder an die Notwendigkeit eines Beweises erinnern als an das Ideal! Also noch einmal, — was die Existenz der Glaubensobjekte angeht, so kommt man auch mit dem Wertphänomen nicht weiter. Es ist verfehlt, zu sagen: „Erkennbar sind sie (die Glaubensobjekte) . . . dem Glauben, dessen Vorstellungen als gläubige zugleich das Gefühl in Anspruch nehmen. Dieses empfindet den Wert oder Unwert jener übersinnlichen Wirklichkeiten, und in dem Masse, als es die wertvollen Objekte der christlichen Religion erfasst und festhält, erzeugt es ein mehr oder weniger starkes Vertrauen auf sie." Ein Vertrauen mag die Vorstellung der „übersinnlichen Wirklichkeiten" schon erwecken. Wird aber dies Vertrauen zur Quelle der Setzung der Glaubensobjekte als Wirklichkeiten, so ist diese Setzung

vor der Wissenschaft zu rechtfertigen, d. h. zu beweisen, oder wird darauf verzichtet, so ist sie nicht anders als „Ueberzeugung“ zu werten.

Um den Beweis kommt man auch mit „Postulaten“ nicht herum. Was Kant als Postulat der reinen praktischen Vernunft eingeführt hat, ist nichts andres als der Versuch eines Beweises. Sein Gedankengang ist in den einschlägigen Punkten folgender etwa. Weil die Selbstbestimmung des Willens die Grundvoraussetzung der Sittlichkeit ist, diese Selbstbestimmung, hinsichtlich des Willens Freiheit genannt, aber im Reiche der Erfahrungen oder Erscheinungen nicht möglich ist, so gehört die Freiheit in die Welt des Uebersinnlichen und darf dort postuliert werden, weil es einmal für die theoretische Vernunft kein Widerspruch ist, in der Welt des Uebersinnlichen die Freiheit als möglich zu denken, und weil es der theoretischen Vernunft das andre Mal überhaupt nicht möglich ist, über die Welt des Uebersinnlichen, also auch über die postulierte Freiheit etwas zu behaupten. Ferner: Weil der Mensch der sinnlichen wie sittlichen Sphäre angehört, und wegen der ersten Zugehörigkeit nach Glückseligkeit, wegen der zweiten nach Tugend strebt, weil er weiter nach einer Vereinigung beider strebt, dieselbe aber in dem Reiche der Erfahrungen oder Erscheinungen nicht geleistet wird, so muss die Realität „des höchsten Gutes“, diese Grundforderung des sittlichen Bewusstseins, über das Sinnliche, über die Erscheinungswelt hinaus postuliert werden: als unsterbliches Leben und Gott. — Die vorgeführten Gedankengänge stellen zunächst Thatsachen auf, und zwar Thatsachen unsres (wollenden) Bewusstseins. Beim Erweise des Uebersinnlichen und der Freiheit ist diese Thatsache die Selbstbestimmung des Willens; beim Erweise des ewigen Lebens und des Daseins Gottes ist diese Thatsache Glückseligkeits- und Tugendtrieb und ihr beiderseitiger Konflikt. Diese Thatsachen befremden in dem Zusammenhang, in dem sie auftreten. Die „Freiheit“ als „das Vermögen eine Reihe des Bedingten anzufangen“ [13])

[13]) Für Freiheitsbewusstsein wird unsres Erachtens am besten Energiebewusstsein gesetzt. Man verfällt dann nicht mehr den endlosen

ist eine abnorme, befremdende Erscheinung im Reiche der in kausauler Abfolge verlaufenden Erfahrungen oder Erscheinungen, der Konflikt von Glückseligkeits- und Tugendtrieb ist eine abnorme, befremdende Erscheinung in dem einheitlichen Subjekt des Wollens, das als einheitliches auch nach Vereinigung beider Triebe strebt. Dies Befremdende bedarf einer neuen Thatsache, die trotz des Mangels einer direkten Bestätigung Thatsache sein muss: und diese Thatsachen, welche wir notwendig erschliessen, sind die Postulate. Ein indirekter Beweis wird diesem direkten damit noch zugegeben, darin, dass es heisst, die theoretische Vernunft könne über diese gewonnenen und erschlossenen Thatsachen nichts Gegenteiliges beweisen und sie könne sich die erwiesenen Thatsachen in dem Zusammenhang, den sie durch die Postulate erhalten hätten, recht wohl als möglich denken, m. a. W., die theoretische Vernunft müsse in diesem Falle aufhören, sich befremdet zu fühlen. Deutlich liegt also hier ein Beweis vor, vorsichtiger gesagt: der Versuch eines Beweises. Weshalb aber weist Kant ausdrücklich das Ansinnen zurück, er hätte den postulierten Gegenständen die Sicherheit des Bewiesenen geben wollen? Einmal infolge der Verknüpfung der postulierten Gegenstände mit dem Bereich der Dinge an sich. Diesen Bereich erreicht ja der Beweis nie. Der Beweis ist immer an die Schranke der Erscheinungen gebunden. Den Sprung von diesem zu den Dingen an sich und zum Uebersinnlichen vermag nur das Postulat der praktischen Vernunft mit Erfolg zu unternehmen. Sodann liegt jene Zurückweisung in dem Bestreben begründet, den Postulaten, welche er aus Thatsachen „der praktischen Vernunft" oder des sittlichen Bewusstseins gewonnen hatte, dieselbe Gewissheit zu geben, die den zu Grunde liegenden Thatsachen des sittlichen Bewusstseins eigen wäre: die Gewissheit des Imperativs. Er macht den Imperativ selbst zum Gegenstand des „Glaubens", so sind auch die aus dem Imperativ postulierten Thatsachen Gegenstände des „Glaubens". Trotz dieser Inanspruchnahme

---

Verwicklungen, in die die Kantsche Definition von der Freiheit den Forscher stürzt.

der Postulate kommt Kant nicht um den Beweis herum. Auf dem Hintergrund der reinen Vernunft, von dem die Postulate sich abheben, nehmen sich diese doch nur als Ueberzeugungen aus. Was der Beweis nicht leisten kann, sollen sie leisten, doch so, dass der Beweis immer als unmöglich bestehen bleibt. Dabei ist es derselbe Gegenstand, den Beweis und Postulat als begehrenswertes Ziel vor Augen haben. Das Postulat „erreicht" ihn, der Beweis „erreicht" ihn nicht. Noch mehr. Das Postulat erreicht ihn auf dieselbe Weise, die der Beweis vergeblich erstrebt. Und weshalb das? Weil das Postulat auf das sittliche Bewusstsein sich aufbaut, aus ihm herauswächst, der Beweis auf die „Erscheinungen" der „theoretischen Vernunft". Nun baut sich aber auch der Beweis auf das sittliche Bewusstsein auf: er nimmt als Ausgangspunkt alles, was überhaupt den Namen „Thatsache" verdient. So sind denn auch alle Entwicklungen der „Postulate" aus dem sittlichen Bewusstsein in der That nichts als Beweise. Weil Kant den Namen Beweis nur auf Entwicklungen aus dem theoretischen Bewusstsein anwendet, so führt er hier einen neuen Namen, eben: Postulat, ein. So vermag er zugleich auch einen Weg aufzuweisen, wie die (praktische) Vernunft zum Ding an sich gelingt; so vermag er diesem Weg auch eine eigene Gewissheit zu geben, die frei von dem Beweisen ist.

Anknüpfungen an Kants Postulate sind es immer gewesen, welche aus den „Werturteilen" einen Beweis für die Existenz des Uebersinnlichen herausschlagen wollen. Seitdem aber die Verbindung von vorstellendem und wertendem Bewusstsein immer klarer wird, wird auch die Benötigung eines Beweises immer klarer. Wie derselbe zu unternehmen sei, haben wir früher gezeigt. Dass das naive Bewusstsein einen solchen Beweis innerhalb der „Glaubensübung" nicht verlangt, sollte füglich nicht als Moment gegen die Notwendigkeit eines Beweises vorgebracht werden dürfen. Innerhalb dieser „Uebung" und in den Momenten nachher gilt ihm das Bild, das es im Glauben erfasste, als bewiesen, als „existierend". Sowie aber einer dieses Bild angreift, sucht es dasselbe zu beweisen, aus dem Rahmen der sonstigen Thatsachen heraus. Zieht es

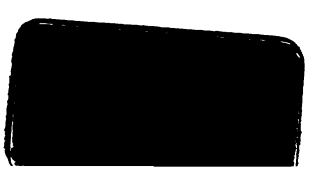
sich nur auf „den Glauben“ als die Bürgschaft des Geglaubten zurück, so wird das nie als Beweis gelten können. Es müsste sonst der „Glaube“ als neues Erkenntnisvermögen aufgewiesen werden können, was nicht möglich ist. Oder wo der „Glaube“ mit dem Wertphänomen verbunden würde, müsste gezeigt werden, wie er durch das Wertphänomen zum Erweis der Existenz des Glaubens tüchtiger wird. Auch das ist unmöglich zu leisten. Es bleibt über die Wahrheit des Unendlichen bestehen, was wir im 5. Kapitel, § 4, gesagt haben.

Jedoch gewinnt nicht zuguterletzt die Position Kants noch eine eingreifende Bedeutung? Ist nicht doch vielleicht das Unbedingte, das Ding an sich, aus praktischen Prinzipien heraus mit einer zwingenden Evidenz zu gewinnen? Wenn das Unbedingte nicht als absolutes Sein denkbar ist, kann es nicht als absoluter Wert bestimmt werden? Siebeck betont in seiner Religionsphilosophie (Freiburg 1893), S. 239 ff., dass hierbei „das Unbedingte, wonach einerseits die Metaphysik, andrerseits der Glaube Ausschau halten, nicht in gleicher Richtung liegt“. Nur scheinbar wird diese Gleichheit der Richtung hergestellt durch die Beziehung, die absolutes Sein und absoluter Wert zum Unbedingten oder dem Ding an sich haben sollen. — Ferner ist zu bemerken, dass ein oberster absoluter Wert auch nicht bloss geglaubt sein will in dem Sinne, dass er gegen die Thatsachen von seinen Anhängern festgehalten sein wollte. Er müsste sich unwiderstehlich dem Bewusstsein nach der Art, die Wertphänomene nun einmal aufweisen, aufdrängen; die Thatsachen, welche der Beobachtung und Erkenntnis unterliegen, müssten ebenso notwendig auf ihn hinweisen: aus diesem Zusammenhang heraus träte uns der absolute Wert als eine Erkenntnis entgegen. — Wird aber wirklich ein Unbedingtes auf dem Wege des Wertes erreicht? Ist ein absoluter Wert denkbarer als ein absolutes Sein, das wir nach der Art unsres psychologischen Lebens immer in neue höhere Beziehungen setzen und damit zu einem Bedingten machen müssen? Denken wir an unsre Analyse des Wertphänomens, so könnte ein absoluter Wert auf die Weise möglich sein, dass sich ein Wertbewusst-

sein von einem absoluten Etwas einstellte. Dieses Etwas aber wäre ein „Sein", das sicherlich einen höheren Beziehungspunkt fände und so zum bedingten Etwas würde. Auf diesem Wege ist also ein absoluter Wert unmöglich. Aber es möchte ein solcher gewonnen werden durch eine immer höher und höher gehende Steigerung des zuständlichen, gewöhnlich mit Lust bezeichneten Elementes im Wertphänomen. Eine solche Steigerung aber hat auch keine Grenze. Es kann zudem nicht die Absicht der Religion sein, diese Steigerung ins Unendliche, dem Menschen kaum Zuträgliche zu treiben, weil durch eine solche das Auge vom Leben ganz abgezogen würde. Das

[illegible] zu geniessen: der Wert schafft die Frage nach der Wahrheit seines Etwas nicht aus der Welt.

3 2044 073 547 366



3 2044 073 547 366

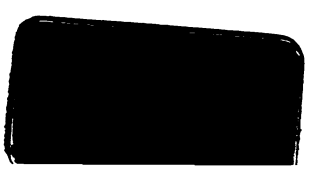
DEC 1 1897

JUN 6 1907

JUN 6 1907

~~FEB 2 1975~~

~~MAR 13 1975~~

6 Apr.

~~29 Dec~~